

MUSZLIM MŰVELŐDÉSTÖRTÉNETI ELŐADÁSOK

Iskolakultúra-könyvek 10.

Sorozatszerkesztő

Géczi János

Szerkesztő

Tüske László

MUSZLIM MŰVELŐDÉSTÖRTÉNETI ELŐADÁSOK

iskolakultúra

Iskolakultúra, Pécs, 2001

A könyv kiadását a Magyar Könyv Alapítvány és a
Molnár Nyomda és Kiadó KFT támogatta

ISBN 963 00 5140 0
ISSN 1586-202X

© 2001 Géczi János, Kéri Katalin, Magyar László András,
Major Balázs, Maróth Miklós, Tüske László

© 2001 Iskolakultúra

Nyomdai előkészítés:

VEGA 2000 Bt.

Nyomás: Molnár Nyomda és Kiadó KFT., Pécs
Felelős vezető: Molnár Csaba

TARTALOM

ELŐSZÓ	7
MARÓTH MIKLÓS: KERESZTÉNYSÉG ÉS ISZLÁM	9
NÉMETH PÁL: AZ ISZLÁM	21
KÉRI KATALIN: TUDOMÁNYOK ÉS TANULMÁNYI TERVEK A KÖZÉPKORI ISZLÁM VILÁGÁBAN	46
KÉRI KATALIN: MEDRESZÉK A KÖZÉPKORI ISZLÁM VILÁGÁBAN	67
MAGYAR LÁSZLÓ ANDRÁS: AZ ARAB ORVOSTUDOMÁNY	81
GÉCZI JÁNOS: A MUSZLIM KERT	97
MAJOR BALÁZS: EURÓPAIAK A KÖZEL-KELETEN: A KERESZTES ÁLLAMOK	166
TÜSKE LÁSZLÓ: A QASZÍDA. VÁZLAT EGY ARAB IRODALMI FORMA KORAI TÖRTÉNETÉHEZ	187
IRODALOM	216

ELŐSZÓ

Az iszlám vallásról, az európaiaktól eltérő muszlim társadalmak formájáról, kultúrájáról, művelődéséről, irodalmáról és művészetéről rendkívül korlátozott ismereteink vannak. Feltűnő például az a pontatlanság, amivel a politikai események tárgyalásába beleszövődnek a vallásos élet fogalmai és esetenként eredeti jelentésükből kiforgatva alkalmazzuk és terjesztjük őket. De a tájékozatlanság az iszlám szó magyar köznyelvi használatában is megmutatkozik. Naponta olvassuk – halljuk az „iszlám országok”, „iszlám népek” stb. kifejezéseket, amelyek grammatikai szempontból helytelenek, mert a beszélő felismerhető szándéka szerint magyar jelzős szerkezetet alakított ki, de ebben egy arab főnévi igenevet (iszlám: „önmagának Isten alá rendelése”) használt melléknévként, jelzői funkcióban. Az indoeurópai nyelveken tájékozódó közvéleményben ez a forma mindinkább általánossá válik, annak ellenére, hogy a vonatkozó arab ige jelzői funkcióban használatos activ participiuma – muszlim („magát Istennek alárendelő”, azaz tulajdonképpen a „hívő”) is elfogadott kifejezési forma a magyar nyelvben és könnyűszerrel alkalmazható lenne. De a keresztes háborúkig és a törökök európai hódításáig visszanyúló előítéletek és elszórt általánosítások is terhelik az iszlámmal kapcsolatos ismereteinket. A nyelvünkben élő közhelyek pedig minduntalan megerősítést kapnak a többnyire politikummal átszőtt hírek és tudósítások révén, míg a mozifilmek, lektűrök és magazinok olcsó világában havonatovább a muszlim hívő őszinte vallásos érzületét is kétségbe vonják.

Tény, hogy az iszlám ismerete nem tartozik az általános műveltséghez, nem része a művelt közbeszédnek, annak ellenére, hogy az egyre táguló és szűkülő világot átfogó, naponta figyelmeztető történelmi folyamatok a másik megismerésének, megbecsülésének, a kölcsönös tiszteletnek a programját is magában hordják. Ezzel szemben az iskolai történelemkönyvek csak futólag emlékeznek meg róla, a vallásoktatásban nincsen hely és idő a kereszténységtől eltérő sajátosságok kimerítő tárgyalására, a művészettörténeti és az irodalmi teljesítmények legfeljebb kuriózumként jelennek meg az intézményes oktatás keretei között. De a közoktatás tanárainak felkészítésében és képzésében sem kap kellő hangsúlyt az iszlám és jól tudjuk, hogy ugyanígy érvényes ez a megállapítás az Európán kívüli művelődés teljes történetére. S az érdeklődő – megfelelő eligazítás híján – óhatatlanul ki van téve a saját szempontjait követő könyv- és lapkiadásnak és az elektronikus médiának. Márpedig az iszlám kultúrája önmagában is rendkívüli értéket képvisel. Ezen túl azzal is föl hívja magára a figyelmet, hogy tudományközvetítése és mintaadó teljesítménye révén az európai kultúra középkori alakulásában rendkívüli szerepet játszott.

Az itt következő, arabisták, művelődés- és tudománytörténészek által készített előadások – eredetileg egyetemi hallgatók művelődéstörténeti kurzusának önálló fejezetei – a középkori muszlim kultúra egy-egy részterületére irányítják a figyelmet. A kötetet hézagpótló összeállításként a középiskolai oktatás segédkönyvének szánjuk, de bárki használhatja, aki komolyabban érdeklődik az iszlám iránt. Tudjuk, hogy a válogatás nem teljes és hogy folytatást kíván, közreadni mégis hálás feladatnak tetszik, hiszen bizton számíthatunk a tényeket és a tárgyilagosságot tisztelő olvasó jóindulatú figyelmére.

MARÓTH MIKLÓS

KERESZTÉNYSÉG ÉS ISZLÁM

KÉT VILÁGVALLÁS

A mikor még egyetemistaként első alkalommal utaztam az arab világba, hogy a Bagdadi Egyetemen egy évet tanulmányokkal töltsék el, meg kellett szakítanom utamat Kairóban. Magyar társammal együtt úgy gondoltuk, hogy ha már közel húsz órát el kell töltenünk az arab világ talán legfontosabb városában, akkor bűn lenne a rendelkezésünkre álló időben nem megnézni, milyen is az a hely, amelyről annyit hallottunk és amelyről olvastunk.

Éjjel lévén nem volt más lehetőségünk, mint taxit fogadni, hogy vigyen minket a város központjába. Útközben azonban – kispénzű diákok lévén – elfogott bennünket a félsz, hogy vajon a repülőtérre való viszszaútra marad-e elég pénzünk. Meg is kérdeztük a taxisofőrt, hogy mi a viteldíj. Ő azt válaszolta, hogy egy egyiptomi font, majd kisvártatva, mintha csak gondolatainkban olvasott volna, azt is hozzáfűzte: ne aggódjunk, ő hívó muszlim, csakis tisztességes árat kér minden utasától.

Életem során később többször is visszagondoltam erre az esetre. Van ugyanis a történetnek egy racionálisan csak nehezen megmagyarázható része és későbbi tanulmányaim során ezt a kis történetet újra és újra fölidévezve mindig erre kerestem a választ: hogy lehetett az, hogy az általam ismert és nagyra becsült keresztény hagyományoktól teljesen idegen, sőt a történelem során igen gyakran azzal ellenségesnek tekintett iszlámra hivatkozó taxisofőr azonnal elnyerte teljes bizalmamat, mégpedig nemcsak a taxi viteldíját illetően, hanem egyébként is. Hogyan lehetséges az, hogy azonnal úgy éreztem, valami eltéphetetlenül erős kötelék köt össze bennünket. Az ugyanis már akkor is világos volt számomra, hogy ha bármely más vallásra – például a buddhizmusra – hivatkozott volna, nem éreztem volna ugyanezt.

MONOTEISTA VALLÁSOK

Végiggondolva számos lehetséges választ, elsőként az egyistenhitben találtam magyarázatot. A világban ugyanis számos vallás található, de ezek közül csak a Földközi-tenger medencéjéből elterjedt három (keletkezésében is testvér) vallást, a judaizmust, a kereszténységet és az iszlámot jellemzi az egy, mégpedig a kizárólagos egy Istenbe vetett hit. Későbbi tanulmányaim során rá kellett azonban jönnöm, hogy ezen az alapon csakis az én részemről jöhetett volna létre ez a bizonyos

szimpátia. Az akkor érzett kölcsönös rokonszenv szinte kézzel fogható légköre nem alakulhatott volna ki közöttünk; bár én mint keresztény egyistenhívőnek tartom magam, egy muszlim valószínűleg nem osztja ezt a véleményemet. A muszlimok szerint ugyanis a keresztények *mushriknak*, azaz valamilyen értelemben „politeistának” számítanak, mivel Istenüknek társat tulajdonítanak. Valószínűleg épp a keresztény Szentháromság-tan ellen értelmezik ma a Korán legrövidebb *szúráját*, mely így hangzik: „Mondd: Alláh egy, Alláh az úr, nem szült és nem született, nem volt hozzá semmi hasonló sem.”

A *szúra* állításaiból természetesen majdnem mindent aláírna egy keresztény is, hiszen Isten szerinte is egy, Isten szerinte is mindennek az ura, Istenhez hasonló szerinte sem létezik, Isten szerinte sem szült, sem nem nemzett (ez eleve antropomorfizmus lenne, amit a kereszténység éppúgy kerül, mint az iszlám), sem pedig nem született. Ha született volna, akkor nem lehetne állandó jelzője az ingenitus. Szó szerint tehát nincs különbség egy muzulmán és egy keresztény véleménye között, de a szöveg ebben az esetben – ha nem is a keresztényekkel azonos módon fölfogva azt – szándékában a Szentháromság tanát támadja. A véleménykülönbség mögött ott rejlik az a körülmény, hogy a keresztény fölfogás szerint Krisztusban két természet van: egy emberi és egy isteni, az iszlám viszont erről a megkülönböztetésről nem vesz tudomást. Nem is vehet tudomást, ezt a kettősséget az Isten abszolút egységén esett csorbának tekintené. A derék muzulmánok ugyanis nem rendelkeztek a görög filozófia kifinomult fogalmi készletével, így aztán nem tehettek különbséget a substantialiter és accidentaliter fölfogott egység, illetve többség között.

Ennek következtében arról sem lehet szó, hogy a keresztény tanításnak megfelelően értelmezzék a Szentháromság tanát: egy Istenben három személy, mint ahogyan egy háromszögben is három (önálló léttel bíró) oldal van. Az Atya mellett a Fiú, valamint a Szentlélek azt jelentette, hogy Istennek a keresztények társakat tulajdonítottak (arabul: *ashraka*), azaz letértek az egyistenhit egyenes útjáról.

Ez az álláspont egyáltalán nem csodálható akkor, ha figyelembe vesszük az iszlám úgynevezett „racionális teológusainak”, a *mutazilitáknak* a tanítását, akik még az isteni attribútumok tanában sem tudnak más muzulmán irányzatokkal megegyezni. Szerintük ugyanis pusztán annak az elfogadása, hogy Alláhnak különböző (isteni) tulajdonságai vannak, már sérti az Alláh egységéről vallott nézeteket. Ha figyelembe vesszük, hogy az iszlámon belül igen komoly viták folytak Alláh egységéről, akkor nem lehet csodálni, hogy a Szentháromság meglehetősen homályos tételét senki sem fogadta megértéssel.

A Szentháromság tana, valamint Alláh egysége a keresztények és muzulmánok közt természetesen sokat vitatott tanítás volt. A keresztény szerzők közül például a jól ismert *Johannes Damascenus* volt az,

aki a két vallás egy-egy képviselőjének a szájába adott fiktív párbeszéd formájában próbálta meg előadni a két fél nézeteit, de fennmaradt *Timotheus* katolikosnak, a keleti szír egyház fejének *al-Mahdí* kalifával 781-ben folytatott valódi vitájának „jegyzőkönyve” is. Ez utóbbi vita során *Timotheus* hasonlatokkal próbálta meggyőzni a kalifát arról, hogy a Szentháromság tétele összeegyeztethető az Isten egységéről hirdetett hittételekkel. Ilyen hasonlat volt például az az egyházatyáktól származó gondolat, hogy Istent a Nap analógiájára kell elképzelni. Ahogyan a Naptól különállóan létezik a fénye és a melege, ezért a nap fényéről és a nap melegéről beszélünk, de nem beszélünk három napról, ugyanígy beszélhetünk az Isten Igéjéről és az Isten Lelkéről, de ezért még nem kell három Istenről is beszélnünk.

AZ EGYISTENHIT ÉS A SZENTHÁROMSÁG

Ezek a viták és ezek során elsősorban a keresztényeknek a Krisztusról mint Isten Igéjéről (Logos, Verbum) szóló tanításával való szembe-sülés megtermékenyítették a muzulmánok vallási gondolkodását, bár e keresztény nézetek hivatalosan sohasem találtak meghallgatásra. Ezek nyomán robbantak ki azok a disputák, amelyek során az Alláh szavaként fölfogott Korán (*kalimat Alláh*) örökkévaló vagy teremtett voltáról szóló nézetek ütköztek össze. Ha ugyanis Alláh teremtette a Koránt, akkor változás állt elő benne, azaz nem volt tökéletes. Ha nem teremtette, akkor a Koránnak mint Isten szavának ugyancsak örökkévalónak kellett lennie. Márpedig Alláh örökkévaló és ha mellette a szava is örökkévaló, akkor már két teremtetlen, örökkévaló dolog, azaz két Isten létezik.

Az így összefoglalható nehézség vette rá a muszlimokat arra, hogy kezdetben néhány, majd később egyre több isteni attribútum létét ismerjék el, illetve ennek a következménye volt az, hogy úgynevezett racionális teológusaik (*mutakallimún*) tagadják az isteni attribútumok létét.

A példa tehát azt mutatja, hogy keresztény és muzulmán vallási gondolkodók a történelem során azonos problémákkal szembesültek, ha akarták, ha nem, a közösen vallott egyistenhitből fakadóan azonos nehézségeket kellett megoldaniuk. E nehézségek megoldása során tanultak egymástól, még akkor is, ha ennek tényét a legszívesebben eltitkolták volna a világ és az utókor, valamint önmagunk előtt.

Az egymástól tanulásnak egy jó példája az, ahogyan az analogikus következtetés (*al-qijász*) a sáfí^cita jognak a negyedik forrásává vált, majd pedig valószínűleg innen elterjedve az úgynevezett „arab tudományoknak” (szemben az úgynevezett „görög tudományokkal”) az alapvető módszertani eszköze lett. Az analogikus következtetések lényege az, hogy segítségükkel az ember a látott dologról a nem látottra,

a jelen nem lévőre tud következtetni. A két dolog között ebben az esetben nem egy harmadik létesít kapcsolatot, mint ahogyan az arisztotelészi szillogizmusban a két szélső terminus között a középfogalom, hanem a kettőjük hasonlósága. Ezt a módszert ismerik arabul *min as-sáhid ilá al-gá'ib* néven.

A módszer lényegéhez tartozik az, hogy segítségével egyedi dologról egyedi dologra következtethetünk és ugyanakkor – ugyancsak szemben *Arisztotelész* szillogisztikájával – következtetésünkben nem játszik szerepet az okság elve. A látott dolog (*sáhid*) az az alapeset, amely „motiválja” azt, hogy a „derivált” esetben az alanyról kijelentjük az állítmányt.

Ha jobban megnézzük ezt az eljárást és jobban szemügyre vesszük a hozzá kapcsolódó terminológiát, akkor láthatjuk, hogy ez nem más, mint az a következtetési eljárás, amit ismertek a görögök is, közülük is az epikureusok. Az epikureus filozófia lényege is az volt, hogy tagadta az okság elvét. Az oksági viszony megszüntetése érdekében vezette be az alapjában véve demokritoszi fizikába a végtelen űrben lefelé eső atomok véletlenszerű elhajlásának elvét. Ez a véletlen pályamódosítás okozza az atomok összeütközését, majd pedig ez vezet el a világ keletkezéséhez.

Az epikureus filozófia sem ismerte el, miként a sztoikus filozófia sem, az általános fogalmak létét. Az epikureus következtetések sem épülhettek tehát úgy fel, mint ahogyan az arisztotelészi szillogizmusok: nem lehetett bennük általános érvényű szabály, hanem csakis egyes dologról egyes dologra való következtetés. A két egyedi dolog között a bennük föllelhető hasonlóság jelentette az összekötő kapcsolatot. Ezt a következtetési eljárást hívták a görögök analógiának, ahol a tényekről a nem evidens, az érzékszervek számára hozzáférhetetlen dologra következtettek, görögül *ek tón phainomenón eis ta adéla*. Ha a kifejezésben a szavakat nem úgy értelmezzük, ahogyan az epikureus filozófiában szokásos, hanem szótári értelmükben vesszük őket, akkor láthatjuk, hogy a főtebb idézett arab kifejezés majdnem szó szerint fordítja ezt a görögöt. Ha ezt a terminológiai egyezést összevetjük a tartalmi egyezéssel, akkor meggyőzőnek találjuk azt a következtetést, hogy a muszlim teológia egyik legfontosabb eszköze nem más, mint az epikureus szillogizmus.

Ha ezek után azt a kérdést akarjuk tisztázni, hogy honnan került egy epikureus bizonyítási eljárás az iszlám teológiájába, akkor ismét a keresztény teológusok felé kell fordulnunk.

Al-Sáfi'í kortársa volt a keresztény *Amár al-Baszrí*. Ő a *Kitáb al-burhán* című művében a keresztény teológia rövid foglatát adja. Ebben a munkájában bizonyítási eljárásról beszélve ő is használja – as-Sáfi'íval egyidőben vagy talán valamivel korábban – a *min al-sáhid ilá al-gá'ib* kifejezést. A muzulmánok fő bizonyító szillogizmusának a neve tehát előfordul egy kortárs keresztény teológus munkájában!

A név azonban önmagában nem minden. Al-Baszrí munkájában megtaláljuk az analogikus következtetéseknek a muzulmán teológiára jellemző teljes terminológiáját. Először is a *qijász* terminus a példák tanúsága szerint itt is analogikus következtetést jelent. Így például az ember föltámadását a szöveg azzal bizonyítja, hogy Krisztus is föltámadott. A keresztségről szólva azt állítja, hogy Isten az embert porból és vízből teremtette. Az ember ezek után elvesztette az örök életet, de a keresztségben visszanyerheti azt. Azért kell keresztelekor vizet használni, mert a víz a teremtésnek, ebben az esetben az újjászületésnek a jele.

A most idézett érvelésből is kitűnik, hogy al-Baszrí is, miként az arabok és az epikureusok is, az analogikus következtetést egy jel-szillogizmusnak tartotta. Ennek megfelelően az előtag jele annak, ami a második tagban áll. A második tagban a tényállás hasonló, analóg az első tagban foglaltakhoz és ez a hasonlóság teszi lehetővé a következtetést. Krisztus és az ember hasonlósága teszi lehetővé azt, hogy a Krisztusról szerzett ismeretünket (a föltámadását) átvigyük az emberre, holott az ember esetében nem győződhetünk meg tapasztalati úton erről. Krisztus föltámadása az ember számára annak a jele, hogy ő maga is föl fog támadni. Ebben a példában a Krisztusról állított „föltámadás” az a motívum, amit átviszünk az emberre. Ez a „motívum” az, amit a mi keresztény szerzőnk csakúgy, mint a muzulmán szerzők, a *hukm* terminussal illet.

Ha még azt is figyelembe vesszük, hogy az analogikus következtetés alapján véve jel-szillogizmus és az ilyen következtetési eljárásnak a megjelölésére használták a görögök a *sémeimesthai* terminust és ez az eljárás voltképpen visszafelé haladó következtetést ír le (például a füst-ről a tüzre), akkor azonnal láthatjuk, hogy al-Baszrí *istidlál* terminusa, amely egyébként ismét csak megegyezik a muzulmán szerzők terminusával, tulajdonképpen a fönti görög szó fordításának nevezhető.

Nemcsak a két kortárs, al-Baszrí és al-Sáfi'í közt mutatható ki ez a hasonlóság, hanem az analogikus következtetés már az egy generációval előttük élt, görögül és arabul egyaránt író *Theodor Abü-Qurra* esetében is megtalálható. Ő például az egynejtűség bizonyításaként hivatkozik Ádámra. Ádám kapta a legtöbb jót Istentől. Ha Ádám mégis csak egy feleséget kapott tőle, akkor ez azt jelenti, hogy mi, közönséges emberek sem érdemlünk többet. A felsorolt példák mind azt mutatják, hogy az itt vázolt görög és az arab rendszer megfelel egymásnak mind terminológiájában, mind lényeges elemeit, mind a következtetéseit tekintve.

Ha e keresztény szerzők eljárásának a gyökerére vagyunk kíváncsiak, akkor *Ammonioszra* kell hivatkoznom. Ő volt az az alexandriai újplatonikus filozófus, aki kijelentette, hogy a teológusok (itt: metafizikusok) szokása analogikus következtetésekkel dolgozni.

A keresztény teológusoknak ez az eljárása azzal magyarázható, hogy az arisztotelészi-újplatonikus rendszerben, mint azt fentebb említettem,

egyedi dolgokra nem lehetett következtetni. Az arisztotelész-újplatonikus bizonyításelmélet tehát nem volt alkalmas arra, hogy segítségével az egy Istent megismerhessék, a róla szóló nézeteket bizonyítsák. Minderre azonban kiválóan alkalmas volt a csakis az egyes dolgokra irányuló epikureus szillogisztika. Ebben az esetben tehát láthatjuk, hogy a keresztény teológusok saját módszertani problémájukat megoldva akaratlanul, de muzulmán kollégáiknak is utat törtek, példát mutattak. Az iszlám vallástudománya és az úgynevezett arab tudományok egy keresztény teológusok által elfogadott és kanonizált következtetési eljárást tettek meg legfőbb módszertani alapelvüknek.

A Szentháromságról szóló tanítás tisztázása, valamint az egyetlen Isten létét bizonyító megfelelő módszer kidolgozása azonban csak ízelítő a számos nehézség közül, ahol keresztény és muzulmán hittudósok egymással szembekerültek vagy ahol együttműködtek, de mindenképpen valamilyen közös érdeklődésre számot tartó kérdést vitattak meg. Lássunk azonban egy további lényeges problémát is.

JÉZUS ISTENSÉGE

A Szentháromság tanával összefügg Jézus személyének értékelése. Az iszlám ugyanis Jézust történeti személynek fogadja el, de nem tartja isteni lénynek, hanem csakis egyszerű embernek. Ez következik egyébként a Szentháromság elutasításából is: ha Atya, Fiú és Szentlélek mint három isteni személy nem létezhet, akkor Jézus nem is lehet isteni személy.

A Jézus Isten-voltát cáfoló írárok azonban mégsem erre a megfontolásra hivatkoznak. Így például *al-Ghazzáli*, az iszlám vallási gondolkozói közül talán a legkiemelkedőbb, a Szentírás egy helyére utal. Ezen a helyen Jézus a következőket mondja: „Én és az Atya egyek vagyunk.” (Jn 10,30–36) A szöveg szerint erre a zsidók követ ragadtak, hogy istenkáromlás miatt megkövezzék, mire Jézus a zsidók törvényében írottakra hivatkozva azt állította, hogy azok szerint mindenki Isten. Ha pedig ez így van, akkor mennyivel inkább Isten az, akit az Atya is megáldott.

Al-Ghazzáli a szöveghez fűzött magyarázatában azt állítja, hogy az első esetben tett kijelentés: „Én és az Atya egyek vagyunk”, valóban azt jelentené, hogy Jézus isteni személy. A módosított kijelentése azonban már világosan mutatja, hogy szavait inkább átvitt értelemben, tehát nem szó szerint, hanem szimbolikusan kell venni.

Később ugyancsak *János* szövegében a következőket találjuk (17, 11): „Szentséges Atyánk, védelmezd őket a Te nevedben, melyet nekem adtál, hogy ők veled ugyanúgy egyek legyenek, mint én.” Al-Ghazzáli a két helyet összevetve rámutat, hogy mindkét esetben csak

akkor ad a Szentírás elfogadható értelmet, ha mindkét helyet metaforikusan értelmezzük. Később *Máté* egyes helyeire hivatkozva azt bizonyítja, hogy Jézus fájdalmat érzett, éhezett, szomjazott és egyáltalán mindenben úgy érzett, mint bármely más ember.

Ezt az iszlámban honos (és egyébként *Origenész*re, illetve rajta keresztül a sztoikus filozófiára visszavezethető) szószerinti, illetve allegorikus értelmezési lehetőségeket mérlegelő módszert alkalmazva al-Ghazzáli a Szentírás nyilvánvaló értelmével szemben bizonyítja Krisztus emberi természetét.

Jézus ember voltának bizonyítása azonban a kérdés egyik fele. Másik fele annak kimutatása, hogy Krisztus csak egy próféta volt a sok közül, mégpedig nem is a legnagyobb, hanem az, aki a nála nagyobb és a próféták pecsétjének számító *Mohamed* eljövételét is megjósolta. A muzulmánoknak ez az állítása minden keresztényt meglepetéssel szokott eltölteni, mivel ilyen megállapítást soha senki sem látott az evangéliumokban, márpedig Krisztus szavai ott maradtak ránk. Ebben az esetben tehát minden keresztény valami súlyos tévedésre szokott gondolni.

A SZEKTÁK ÉS AZ ISZLÁM

Amikor azt hangsúlyozzuk, hogy a helyzet korántsem ilyen egyszerű, akkor magyarázatként egyszersmind azt is előre kell bocsátanunk, hogy a Jézus ember voltát és állítólagos Mohamedre utaló próféciáit valló muzulmán nézetek végső soron egy közös forrásra mennek vissza: a zsidó-keresztény szekták tevékenységére.

Ha ugyanis megfigyeljük, hogy a muzulmán szerzők, amikor a Szentírást idézik, milyen szöveget írnak le, azonnal láthatjuk, hogy az esetek nagy részében idézeteik a mi szövegünkötől eltérnek. A különbségek érzékeltetésére csak egy példát idézek: a *zaidita al-Qászim Ibn-Ibráhím* a Hegyibeszédből a következő fordulatot: „aki testvérének azt mondja, hogy bolond, méltó a gyeheha tüzére” a következőképp idézi: „Aki testvérének, hogy megszegyenítse, azt mondja, nem vagy körülmételve, a másvilágon megérdemli a pokol tüzét.”. A szöveg önmagáért beszél: keresztény szerzőt sohasem érdekelt volna a körülmételés. Ugyanakkor Jézus állítólagos próféciája Mohamedről – így a muszlim közhit – egy olyan evangéliumban található, amelyet a keresztény egyházak eltitkolnak híveik elől. Az ilyen eltitkolt evangéliumok száma egyébként az iszlám világában elterjedt nézetek szerint elérheti a százat is.

Ha valaki ezeket a szavakat olvassa, akkor, még ha csak kicsit is járatos a hit kérdéseiben, azonnal tudja, hogy itt csakis az apokrif evangéliumokról lehet szó. Köztudomású, hogy ezek szövege jórészt ismert és az ismert szövegekben nincs utalás Mohamedre. Ezeket az evangéliumokat egyébként azért zárták ki a kánonból, mert bennük szektás

propaganda, nem pedig a valóság leírása található. Azaz nemcsak a Jézus isteni személye ellen felhozott bibliai szövegek származnak egy zsidó-keresztény szekta berkeiből, hanem nagyjából ugyanebbe az irányba mutat az az állítás is, miszerint Jézus megjövendőlte volna Mohamed fölléptét.

Az iszlám hívei tehát a kereszténységből elsősorban nem az ortodox irányzatot, hanem a szektákat ismerték meg, azaz általában nem magát a kereszténységet, hanem sokszor annak az ortodox többségi irányzattól elvetett, többé-kevésbé jelentős változatait vették alapul, amikor a kereszténységről, annak tanításairól alkottak maguknak képet.

Ezt annak ellenére kell állítanunk, hogy a fönt nevezett Johannes Damascenus semmi esetre sem tekinthető egy szekta képviselőjének. Ő ugyanis fiktív párbeszédet írt le könyvében. Timotheus viszont, aki valóban vitatkozott a kalifával, már egy elítélt, sőt emiatt még országából is elűldözött nesztoriánus közösségnek volt az előjárója.

Az iszlám kapcsolata a keresztény szektákkal majdhogynem természetes jelenség. Az egyháztörténelemből tudjuk, hogy a keleti egyház élte meg a legtöbb szakadást, a különböző eretnek és szakadár irányzatok ott terjedtek el a leginkább. Természetesen ezek a keresztény irányzatok kapcsolatba kerülhettek az iszlám híveivel. Ezzel párhuzamosan azonban, de semmiképp sem nagyobb súllyal, kapcsolatba kerültek az ortodox irányzat hívei is a muzulmánokkal. Mindkét esetben nagy számban fordult elő az is, hogy keresztények tömegesen tértek át az iszlámra, magukkal hozva új hitükbe régi teológiai nézeteiket és problémáikat, illetve azok megoldását.

Az iszlámnak is megvoltak a maga tanításai. Ezekbe a tanításokba semmiképp sem fért bele például Jézus istenségének az ortodox irányzatra jellemző elismerése. Ebben és a hasonló esetekben természetesen szívesen fogadták el annak a szektának a tanítását, amelyik a kész sémába beleillett. Ha a zsidó-keresztény szekta elutasította Jézus istenségét, akkor ez csak kapóra jöhetett a hasonló nézeteket hangoztató muzulmánoknak. Nem volt másra szükség, mint a zsidó-keresztény szekta már megfelelően alakított Biblia-szövegét átvenni, s vele együtt átvenni a Jézus isteni volta ellen, emberi volta mellett korábban kidolgozott érveiket.

A GÖRÖG ÉS AZ ARAB FILOZÓFIA

Volt azonban a keresztény és muzulmán érintkezéseknek más területe is. Ez részben abból adódott, hogy az iszlám a görög nyelvű kereszténység területén vetette meg először a lábát. A görög nyelvű keresztények ugyanis nemcsak keresztények voltak, hanem egyszersmind a görög kultúra hordozói is, akik jól ismerték a görög tudományokat. A görög tudományoknak egyik lényeges jellemzője viszont az volt, hogy ta-

gadták a *creatio ex nihilo* elvét. Ez összeegyeztethetetlen volt az iszlám vallásával, hiszen aszerint Alláh a világ teremtetője.

A görög nyelvű lakosság beolvasztása, a görög kultúrájú területek elfoglalása következtében a muzulmán vallástudósoknak szembe kellett nézniük ezzel a kérdéssel és kielégítő választ kellett találniuk rá. A görög tudományok fellelőjére az ókorból fennmaradt alexandriai könyvtár és filozófiai iskola volt. A könyvtárat a hódító arab seregek fölégették, de a hagyomány szerint az alexandriai újplatonikus filozófiai iskola fennmaradt és tovább élt az arabul működő bagdadi filozófiai iskolában. Ennek kiemelkedő tagja volt például *al-Fárábi*. Al-Fárábitól sokat tanult *Ibn-Színá*, akivel később több ponton vitatkozott az inkább al-Fárábihoz húzó *Ibn-Rusd*. Ezek a filozófusok mind ismertek Európában is, hiszen az emberiség tudományos fejlődésében kiemelkedő szerepet játszottak. Mindezek a filozófusok és tudósok azonban Arisztotelész nyomán az anyagi világ öröktől való voltát hirdették.

Nem csoda, hogy *E. Tempier*, Párizs püspöke 1277-ben közzétett listáján, amely az egyház által elítélt tételeket tartalmazta, csupa olyan tanítással találkozhatunk, amely Arisztotelészről és az arab filozófusoktól származik. Így például elítélte Ibn-Színá tételei közül azt, amelyik tagadta az idő és a mozgás kezdetét, azaz teremtett voltát és ebből következőleg a teremtés tényét. Ibn-Rusd filozófiai tételeiből azt kifogásolja, hogy – ugyancsak Arisztotelészt követve – tagadta a dolgok teremtését. Továbbá tagadta azt, hogy bármi is léttel rendelkezhetne azután, hogy előtte nem volt léte.

Az arab nyelvű muzulmán országokban művelt arab nyelvű filozófia (és akkoriban a filozófia felölelte az összes tudományt) tehát ellentétben állt a keresztény hitnek a Biblián alapuló és a világ isteni teremtését valló tanításaival. Ebből következően az arab filozófia ellentétben állt az egyistenhívő arabok (és más muzulmán népek) által vallott alapvető vallásos nézetekkel is. Az iszlám nem kerülhette meg ezt az ellentmondást, valami választ kellett találnia erre a problémára.

A választ tulajdonképpen nem kellett sokáig keresgélni, mert a görög filozófia azt is készen kínálta. Már az alexandriai újplatonikus iskola egyik kiemelkedő alakja, *Philoponosz* is, aki filozófus létére a város püspöke volt, szembetalálta magát azzal a dilemmával, hogy filozófusként az anyagi világ örökké való voltát kellett volna vallania, miközben püspökként a világ teremtett voltát kellett vallania és tanítania.

Ebből a nyilvánvaló ellentmondásból úgy próbálta meg kivágni magát, hogy filozófusként megvizsgálta a korábbi tudományos igényű világmagyarázatokat és azokat szembesítette az arisztotelészi fizika tételeivel, illetve az arisztotelészi filozófia tanításait újplatonikus szellemben továbbfejlesztő prokloszi filozófiával.

Philoponosz ennek a tevékenységének az eredményét két könyvben foglalta össze. A *Contra Aristotelem* című munkáját teljes terjedelmé-

ben nem ismerjük, mert nem maradt ránk, de az arab szerzők még kezükben tarthatták. A *De aeternitate mundi contra Proclum* című munkája azonban – néhány kezdő sortól eltekintve – teljes egészében ránk maradt

Ezekben a műveiben Philoponosz, elsősorban *Platón* különböző helyeire támaszkodva, azt mutatta ki, hogy a világ teremtéséről, isteni eredetéről szóló hittételek igenis összeegyeztethetők a tudomány tanításai-val. Ezzel Philoponosz valami olyasmit csinált, amire korábban nem volt példa: nem bibliai helyekre hivatkozva érvelt a vallásos világnézet mellett, hanem filozófusként, az adott kor tudományos színvonalán igyekezett bizonyítani vallásos meggyőződéséből fakadó világnézetét.

Van olyan nézet és magam is ezt tartom helyesnek, miszerint Philoponosz ezzel a tevékenységével tulajdonképpen a középkori Európa szellemi életének az alapját képező skolasztikus filozófiának vált a megalapítójává.

Philoponosztól a skolasztika kifejlődéséig azonban még hosszú időnek kellett eltelnie. Ezt a hosszú utat a hatodik században élt Philoponosz és a tizenharmadik században élt *Aquinói Szent Tamás* között a muzulmán teológusok tették meg.

Ha néhány példát kell említenem annak illusztrálására, hogy miként vertek hidat a muzulmán teológusok a késő görög filozófia és a skolasztika között, akkor elsőként azokat az érveket tanácsos szemügyre venni, amelyek Arisztotelésznek a végtelen bejárhatatlanságát kimondó tételén alapulnak. Philoponosz több ilyen érvet is kidolgozott. Az egyik ezek közül így hangzik: ha a világ öröktől fogva van, akkor végtelenül sok ember élt. Ezeknek – mivel Arisztotelész szerint is az ember lelkének legfőbb része halhatatlan – végtelenül sok lelkük léteznék a túlvilágon. Ez azonban (nevezetesen az, hogy egy végtelen szám aktuálisan létezzék) lehetetlen, mint ahogyan az is lehetetlen, hogy az idő múlásával egyre több ember haljon meg és ezek lelkeinek száma hozzáadódjék a korábbi végtelen számhoz, s így a végtelennél egy nagyobb végtelen legyen az eredmény.

Ez az érv Philoponosznak az Arisztotelész *Fizikájához* írt kommentárjában maradt ránk Philoponosz saját megfogalmazásában. Az érv később kedvelté vált a muzulmán teológiában. Erre nemcsak abból következtethetünk, hogy megtalálható több teológus művében is, így például *as-Sahrasztáni* könyvében, hanem abból is, hogy a zsidó filozófus és teológus *Maimonidész* is mint a *kalám* (racionális teológia) jól ismert érvét idézi a *Dalálat al-há'irin* című munkájának a muszlim teológiát rövid összefoglalásban bemutató, csak a lényeges elemekre koncentráló részében.

Az érvvel Aquinói Szent Tamás is foglalkozott és azt írta róla, hogy nem meggyőző. Ő ugyan munkájában al-Ghazzálira hivatkozik, de ennek az a magyarázata, hogy ez utóbbinak a *Maqászid al-falászifa* című

munkája latin fordításban is hozzáférhető volt, következésképp Tamás csak ezt ismerhette, a többi szöveget valószínűleg nem. (Több jel arra mutat, hogy Tamásnak bővebb ismeretei voltak az arabok filozófiájáról és teológiájáról, mint azt hivatkozásai alapján vélhetnénk, de ahogyan a muzulmán teológusok nem verték nagydobra, hogy mely tantételeik és nézeteik jöttek létre keresztény inspirációra, ugyanígy Tamás is jobbnak látta bölcsen elhallgatni közvetlen forrásait.)

A végtelen fogalmára épített másik philoponoszi érvet *Szimplikiosz* Fizika-kommentárja őrizte meg számunkra. Eszerint: ha a világ kezdet nélküli, azaz öröktől fogva van, akkor máig az égitesteknek végtelen számú fordulata zajlott le. Ez pedig, mivel a végtelen bejárhatatlan, lehetetlen. Az is lehetetlen azonban, hogy az idővel előre haladva a lezajlott fordulatoknak egy mindig nagyobb és nagyobb végtelen száma jöjjön létre. Ugyanakkor egyes égitestek a Napot nem egy, hanem harminc év alatt kerülik meg. Ebben az esetben a Szaturnusz is, mivel a példa rá vonatkozik, végtelenszer kerülte volna meg a Napot, de az a végtelen harmincszor kisebb lenne az előző végtelennél. Márpedig mindez lehetetlen, következésképp a világ nem lehet örök.

Ez a philoponoszi érv is rendkívül népszerű volt Keleten. Egyik legismertebb hely, ahol nagy szerepet játszik, al-Ghazzálinak a *Taháfut al-falászifa* (*Destructio philosophorum*) címen ismert könyve. Al-Ghazzáli ezt a könyvét éppen azért írta, hogy cáfolja benne az arisztotelészi-újplatonikus tudományos világképet védelmező filozófusoknak a vallás tanításaival ellentétes állításait.

Nemcsak al-Ghazzáli használta föl Philoponosznak ezt a Contra Aristotelem című munkájából származó érvét, hanem mások is, így például a már többször említett as-Sahrasztáni is. Külön említést érdemel, hogy a muzulmán teológia nyomában járó zsidó teológia számos képviselője is előszeretettel hivatkozott erre az érvre, így például *Szaadia Gáón*, *Jahuda Hallévi* és a már említett Maimonidész is. Ezen előzmények után nem csoda, hogy az érvet Szent Tamás is többször felhossa műveiben. Tamás ugyan nem fogadja el ezt az érvet kényszerítő erejűnek, de *Bonaventura* igen.

*

Ha most visszatekintünk mindarra, amit eddig elmondtam, akkor a példák alapján néhány érdekes következtetést vonhatunk le. Megállapíthatjuk, hogy a kereszténység az iszlám vallásával kettős viszonyban állt. Az iszlám vallása fejlődésének korai szakaszában a kereszténység hatása alá került. Onnan vette módszerét, onnan kapott inspirációkat dogmatikájának fejlesztéséhez. Később, amikor a keleti kereszténység lehanyatlott, de a nyugati még nem volt eléggé fejlett, az iszlám a tudományok terén megelőzte a keresztény Európát. Ez magyarázza, hogy

a 13. századtól kezdve a latin kereszténység kapott ösztönzéseket az iszlámtól, mégpedig oly mértékig, hogy ezek nélkül ma teljesen más lenne, mint ami valójában.

A két vallás fejlődése során tehát úgy egymásra volt utalva, hogy mai formájában egyik sem lenne elképzelhető a másikkal létrejött kapcsolatai nélkül. Mindennek nyilvános említését mindkét vallás óvatosan kerülte. Ami ezzel szemben köztudomásúvá vált, az a két vallás közti néhány alapvető különbség. Az iszlám törzsét az iszlám jog (*fiqh*) alkotja, ezzel szemben a kereszténységet a teológia. Az iszlám inkább a praxisra irányul, a kereszténység a teóriára. Az iszlám nem ismeri el Jézus istenségét, a kereszténység tagadja Mohamed próféta voltát. Az egyezések említésén kívül hagyása, a különbözőségek hangsúlyozása végső soron hamis képet eredményezett a két vallás kapcsolatáról. Ezt a hamis benyomást csak erősítette, hogy az iszlám a kereszténységet elsősorban eretnek és szakadár szekták képében, tehát nem az igazságnak megfelelően ismerte meg.

Ugyancsak elmélyítette a különbözőség érzését az a tény, hogy az iszlám országai bizalmatlanul szemlélik az európai országok és Amerika (tehát a keresztény világ) politikáját. Bizalmatlanságra van is okuk. Elég, ha csak arra gondolunk, hogy az olaszok, az egyik legismertebben keresztény állam képviselői, a második világháború idején Líbia lakosságának majdnem a felét kiirtották. A muzulmán országok lakói is hajlanak arra, hogy politikai természetű nézeteiknek, ellenérzéseiknek vallási értelmezést is adjanak. Ugyanakkor a keresztények is hajlamosak az iszlám országokban időről időre tapasztalható vallási türelmetlenséget, politikai természetű és indíttatású fegyveres akciókat az iszlámnak mint vallásnak a lényegéből levezetni. A mindkét oldalról fennálló és évszázadok során felhalmozódott előítéleteket természetesen nem lehet egykönnyen eloszlatni. Ezzel a rövid eszmefuttatással csak arra akartam rámutatni, hogy a valóság e két vallás viszonyában sokkal szebb, mint amilyennek látjuk.

NÉMETH PÁL

AZ ISZLÁM

A NYUGAT ÉRDEKLŐDÉSÉNEK TÁRGYA

Ha a keleti ember a Nyugat érdeklődésének bármely megnyilatkozásával találkozik, akkor az mindig bizalmatlanságot, szemérmes tartózkodást vagy konkrét félelmekkel átítatott aggodalmat, elzárkózást vált ki belőle. A kíváncsiskodás zavarja a keleti ember szemérmességét s legszemélyesebb világának megsértését látja benne. Ösztönösen érzi, hogy a kutató szemek számára pusztá tárggyá alacsonyodik mindaz, ami személyes, köznapivá süllyed, aminek kultikus jelentősége van, és banálissá egyszerűsödnek legszentebb érzései, életének legféltettebb gondolatai. Ezért van az, hogy a keleti ember nem nyílik meg egykönnyen a keletkutatás számára, sőt igyekszik elrejteni mindazt, ami még egyáltalán rejtegethető a nyugati érdeklődés előtt.

Az iszlám világa gyanakvással fogad mindent, amit orientalisztikának, orientalizmusnak szoktunk nevezni, beleértve a nyugati, tehát nem muszlimok által művelt iszlámtudományt is. Gyanakvással fogadják vallási irodalmuknak különböző nyelvű, nem muszlimok által készített fordításait, s azonnal „észreveszik” bennük a torzításokat és hamisításokat. A nyugati iszlámtudósok és arabisták ugyanis többnyire vagy keresztény teológusok, vagy zsidók, vagy ateisták, vagy ezek kombinációi, ami náluk teljesen egyremegy, hisz ezek közül mindegyiknek sokszor halmozottan is érdekében áll, hogy a valósághoz nem kellően igazodó, tudatosan vagy tudatlanságból hamis képet fessen az iszlámról. És hogy ez a félelem mennyire él bennük és milyen szilárd meggyőződésből fakad, gyakran abban is megnyilvánul, hogy a legkisebb jóindulatnak vagy őszinte szándéknak is tudnak örülni, és váratlanul kitárulkoznak az iszlámkutató előtt s hirtelen segítőkészek lesznek pusztán azért, hogy az illető tudós „a valóságnak megfelelő és hűséges képet kapjon az iszlámról”. Szilárdan hisznek ugyanis abban, hogy az iszlám Isten végső kijelentésén alapuló igaz vallás, és az őszinte és értelmes embert csak az akadályozhatja meg az iszlám elfogadásában, hogy egyáltalán nem ismeri vagy nem a valóságnak megfelelően ismeri. Önértelemezése szerint az iszlám „természetes vallás”, abban az értelemben mindenképpen, hogy az emberi természethez igazodik és az ember isteni rendeltetésének megfelel. Amikor a muszlimok „megtérésről” beszélnek, akkor ezt inkább „visszatérésnek” értelmezik. Visszatérésnek egy időközben eltorzult ősi formához, visszatérésnek az elvesztett eredeti rendeltetéshez. Az iszlám elfogadása, „a megtérés” nem jelent egy szersmind újjászületést is; a hívő muszlim tehát nem újjászületett em-

ber, nem új teremtes (nova creatura), mint a keresztény, hanem eredeti integritásában megőrzött vagy ahhoz visszatalált lény. Az eredendő bűn (peccatum originale) tana ismeretlen az iszlám hívei előtt. Ádám bűne és engedetlensége nem öröklődött utódaira, mivel „Ádám magáévá tette a megbánás szavait, melyeket Urától kapott, mire Ő kiengesztelődött iránta”. (Korán 2:37)

Ebben az összefüggésben szokták idézni a *Mohamed*nek tulajdonított mondást: „Minden újszülött természetes hajlammal jön a világra. A szülei azok, akik zsidóvá, kereszténnyé vagy mágussá (a perzsa dualizmus hívévé) teszik. Mint ahogy az állattól is természetes épségű utód származik. Láttál-e már olyat, hogy egy állat mesterségesen megcsontkított orral szülessen?”

A keresztények sohasem fogadták el fenntartások nélkül *Tertullianus* (kb. 155–222) egyházatya elhíresült szavait „a természeténél fogva keresztény lélek bizonyoságtételéről” (*testimonium animae naturaliter christianae*), ami azt jelenti, hogy az emberi lélek, „habár a test börtöne korlátozza, habár ostoba nevelés és tanítás hálózza körül, habár érzéki élvezetek gyöngítik erejét, habár hamis istenek rabszolgasága gyötri, mégis amikor magára eszmél, mint valami mámból, vagy álomból, vagy valami nyavalyából és visszanyeri immár egészségét”: a kereszténység igazsága mellett tanúskodik.

Hasonlóan gondolkodnak az iszlám követői is: az emberi lélek természetes hajlama szerint muszlim, és minden újszülött ezzel a természetes hajlammal érkezik erre a világra. Ezért minden, ami idegen az iszlámtól, az idegen az emberi természettől is. Az iszlámban ugyanakkor semmi olyan nincs, ami ellenkeznék az emberi értelemmel, szemben állna a természetes gondolkodással. A hit és az értelem ezért a muszlimok felfogása szerint sohasem kerülhetnek szembe egymással. *Tertullianus* egyházatya még úgy gondolkodott, hogy jöllehet az emberi lélek természeténél fogva keresztény, kereszténynek mégsem születnek az emberek, hanem legfeljebb azzá válnak („*fiunt, non nascitur Christiani*”). Az iszlám felfogás szerint a természetes ember muszlimnak születik, csak környezete torzítja el és teszi más vallásúvá: kereszténnyé, zsidóvá vagy zoroasztriánussá.

De nemcsak az emberről alkotott általános kép, hanem a vallásos hit is más, mint amit mi a „keresztény” nyugaton hitnek nevezünk. Nálunk a hit fogalmához mindig hozzátartozik valami, ami túl van az emberi lehetőségek határain. Hinni csak olyan valamiben lehet, amit emberi erőfeszítéseinkkel, törekvéseinkkel, tudásunkkal nem tudunk megismerni és elsajátítani. A hitünk tárgya (*fides quae creditur*) és maga a hit képessége (*fides qua creditur*) is túl van emberi lehetőségeinken. A hitben „az emberileg lehetetlenre” vállalkozunk. Ez a gondolat kapott örökérvényű megfogalmazást a *Tertullianus*nak tulajdonított mondásban: „*Credo quia absurdum*” – Hiszem, mert képtelenség.

Az iszlám hitfogalma lényegesen különbözik a keresztény hitfogalomtól. Az iszlámban ugyanis a vallásos hit első renden belátás kérdése: a teremtet világ, benne az Isten hatalmának félreismerhetetlen jeleivel; az emberi értelem, amely képes ezeknek a jeleknek az elolvasására és megértésére; aztán a társadalom Istentől adott törvények szerinti rendje, melyben az emberi viszonyokban megjelenő isteni bölcsesség szemlélhető és értelemmel követhető; ez mind együtt a hitet támogatja s a hit mellett tanúskodik. Az iszlám szerint a hitben nincs semmi, ami embervoltunk alapvető hajlamaival ellenkeznék, sőt a hitben és a hit által képes csak az ember a maga természetes adottságait, hajlamait tökéletességre vinni, megvalósítani. Ezért az iszlám teológiai gondolkodása, vallásfilozófiája arra törekszik, hogy eloszlasson minden kétséget a hittel szemben és hogy eleve megszüntesse még a lehetőségét is annak, hogy a vallásos hitben valaki a képtelenségnek, az abszurditásnak bármely vonását felfedezhesse. Ezért a muzulmán ember a maga iszlám-hitét a világ legtermészetesebb dolgának tekinti, amely embervoltunkkal együtt járó adottság, amin semmit sem változtathatunk anélkül, hogy emberi mivoltunk meg ne sérülne, embervoltunkban súlyos torzulás ne esnék.

Ebben van a forrása minden olyan érdeklődés és kutatás elutasításának, amely az iszlám vallásban nem veszi észre a természetest, az általánosan emberit, és valami mesterkéltet, valami különöst, valami olyat, ami másképp is lehetne, valami normálistól eltérőt keres, kutat, igyekszik megtalálni, regisztrálni vagy megérteni benne.

KELET CSAK NYUGATRÓL NÉZVE LÁTSZIK KELETNEK

Kelet és Nyugat korrelatív fogalmak. Kölcsönösen feltételezik egymást. Csak egymáshoz való viszonyukban nyernek értelmet. Nyugat csak Keletről tekintve nevezhető Nyugatnak s Kelet is csak Nyugatról nézve látszik Keletnek. Az „Európa” név görög eredetű, de végső elemzésben a sémi nyelvekből származik s napnyugatot jelent. Az akkád eréb (samsi), a héber *‘ereb*, az arab *gharb*, az arámi *‘erba* szavak nemcsak a naplementét jelölik, hanem többnyire jelentik a nyugatra levőt, a nyugaton fekvőt is. A görög mitológiában Európa testvére Kadmosz volt. Ez is sémi eredetű szó, megfelel a héber *qedem* kifejezésnek, amely keletet és ősidőt („oriens” és „origo”) egyaránt jelent.

Kelet és Nyugat egymásra utaló viszonya tehát a történetileg nyomon nem követhető nyelvi-etimológiai ősidőkbe és a mitológiai ősmintákig nyúlik vissza; a két fogalom már a kezdeteknél egymást feltételezi s értelmét is csak egymással való összefüggésében kapja meg.

A Kelet és Nyugat kapcsolata a történelem folyamán sokszor vált hangsúlyossá, konkrétta és eseményekben is nyilvánvalóvá. Volt idő,

amikor Kelet a Nyugattal szemben tudta csak önmagát érvényesíteni, s voltak korok, amikor a Nyugat a maga öntudatát, önismeretét a Kelettel szemben alakította ki és fogalmazta meg. Kelet a Nyugat számára ugyanis tájékozódási lehetőséget, a szó legátfogóbb értelmében „orientációt” kínál; ezért a nyugati kultúra öntudatának és önismeretének kialakulásában meghatározó jelentőségű volt. A Nyugat gyakorta a Kelettel mint egzotikus pót-énnel, mint rejtett oppozícióval szemben kísérelte megfogalmazni önmagát. A Keletre Nyugatnak mindig szüksége volt ahhoz, hogy „Nyugatként” tudjon fellépni, viselkedni és érvényesülni.

Nagy Sándor hódításai kapcsolták be az ókori Keletet a görög műveltség szellemi erőterébe s ezáltal létrejött Keleten is a görögös műveltség, létrejött a hellénizmus kultúra-világa, amelyet a nyugati, európai műveltség alapjának tekintünk. A hellénizmus rövid idő alatt elterjedt az egész Közel-Keleten; egyetlen nép volt csak, amely ellene lázadt az erőszakos hellénizálásnak: a zsidó nép. Bár a zsidóságon belül is voltak a hellénizmusnak nem is jelentéktelen pártfogói, a zsidóság egésze mindig atyái hitének, az Ábrahámmal kötött isteni szövetségnek elárulását látta a hellénista kultúra elfogadásában. Az ellenállás tartalmi alapja vallási természetű volt és minden alkalommal a politikai függetlenség elnyeréséért vívott szabadságharc formáját öltötte. A Nyugatot képviselő hellénizmus ezért természetes és kérlelhetetlen ellenfélre talált a sémita Keletet képviselő zsidó vallásban. A sémi monoteista prófétizmus politikailag végül is alulmaradt a hellénista műveltséget hordozó Római Birodalom elleni küzdelemben, szabadságharcai sorra elbuktak, a végső csatát mégis megnyerte azáltal, hogy Jézus tanítása, amely a zsidó prófétai gondolat legélesebb és leginkább világraszóló megfogalmazása, végül is meghódította a Római Birodalmat. Ehhez azonban arra volt szükség, hogy a kereszténység érvénytelenítse az „Ábrahámmal kötött szövetséget” és a „Nóéval kötött szövetséggel” helyettesítse. Ez a keresztény misszió számára azt jelentette, hogy a „megtérő” pogánynak nem kellett először zsidóvá, az Ábrahámmal kötött szövetség tagjává válnia (a körülmételés által), hogy azután kereszténnyé lehessen. (Vö. Apostolok cselekedetei 15:6–29) Az apostoli zsinat döntésével az egyház elszakadt a zsinagógától. „Mert éppúgy, ahogyan a görög szellem világhódító formájának, a hellénizmusnak nem volt többé szüksége a görög nemzetre, a zsidó szellem világhódító alakjának, a kereszténységnek sem volt többé szüksége a zsidó nemzetre, zsidó közösségre. Hiszen súlypontja mindjobban a pogány világra terelődött át s mind többet vett fel a mediterrán népek régi gondolatvilágából. »Katholikus« lett, »egyetemes«, s egyúttal jellegzetesen európai; ázsiai születésének megkötöttségeit, nemzeti bélyegét mindjobban levetette, de egyúttal mindjobban felöltötte az új világszervezettel járó külső és belső megkötöttségeket. Ilymódon a tragikus szakítás elkerülhetlenné vált s csakhamar be is következett: a zsidóságnak meg kel-

lett tagadnia saját világgraszoló gondolatát, a kereszténységnek meg kellett tagadnia saját gyökereit, a nemzetet, mely létrehozta s a lelki szabadságot, melyben kivirágzott. Így szakadtak el egymástól zsidóság és kereszténység, a Kr. u. 1–2. század folyamán.” (Simon Dubnov)

A keleti eredetű kereszténység hellénizálódott, nyugatíva lett. Azok a mozgalmak, amelyek keleten újra meg újra fellángoltak s megpróbáltak a hellénizálódási folyamatnak gátat vetni, sorra elbuktak, s mint eretnokségek üldöztetésre voltak kárhoztatva. Mindaz a vallási elégedetlenség, mindaz a keserűség és ellenérzés, ami a keleti emberben a nyugatíva vált kereszténységgel szemben felhalmozódott, a fiatal iszlámhoz való lelkes csatlakozásban mutatkozott meg. A Közel-Kelet keresztényei szinte „az iszlám karjaiba vetették magukat”; az iszlám terjedését a „felszabadulás érzése” kísérte. A hódítókat mint „felszabadítókat” üdvözlötték, mert az iszlámot jobban megértették, mint a kereszténységet, hisz az iszlám keleti volt; lelkeségüknek, gondolkodásuknak, az ősi sémi monoteista prófétizmusnak jobban megfelelt, mint a hellénizmus gondolati formáiba gondosan beillesztett, filozófiai formulákba kényszerített keresztény tanítás.

KELET FORRADALMA

Hegel „Kelet forradalmának” nevezi az iszlámot, s úgy ábrázolja, mint ami „kiegészítése annak, amit Nyugaton találunk”. Aztán így folytatja: „A keleti kereszténység a különösség undorító képét nyújtja dogmatikus spekulációkban. Ekkor keletkezik a Keleten egy vallás, amely erőteljes és tiszta, s egyszerű szellemről tanúskodik, amely a judaizmushoz hasonlóan megszabadul minden különösségtől. Csak az Egyről, az abszolútumról tudnak ott. Ennek az Egynek tudása és tisztelete a muzulmán kötelessége a valóságban. Az egynek szemlélete kell hogy az egyedüli elismert és uralkodó legyen; ennek az Egynek egyedüli érvényességével és megvalósulásával együtt jár minden különbség megsemmisítése, s ez alkotja a fanatizmust. Mert a fanatizmus az, hogy az ember csak egyetlen meghatározáshoz ragaszkodik, minden különöst, minden egyéb szilárdat elvet, és csak am azt akarja megvalósítani.”

Hegel szavai világossá teszik, hogy az iszlám lényegét tekintve Kelet nagy magára találása, saját tradícióiból való újjáéledése, legősibb hagyományainak felfedezése és újjáértelmezése. „Kelet forradalma” felületesen szemlélve egyszerű lázadás volt mindaz ellen, ami nyugati, ami keresztény, ami európai. De ez a lázadás mint belső történés először vallási reform alakjában jelent meg. Mohamed mindig vallási reformátorként viselkedik, aki mint „intő és figyelmeztető” nem valami újra, hanem az elfelejtett, eltorzított régire hívja fel a figyelmet: *reformálni* akarja azt, ami *deformálódott*. Ábrahám ősi vallását, az eredeti,

romlatlan és hamisítatlan monoteizmust akarja helyreállítani s elorzott jogainak akar ismét érvényt szerezni. Ezért Ábrahámot tekinti az iszlám megalapítójának, ő volt az első muszlim, aki tisztán és romlatlanul vallotta az egy Isten hitét. „A mi atyánk Ábrahám!” – ismételtgették a Jézussal vitatkozó zsidók (János evangéliuma 8:39), és ugyanezt az érvet állítja Mohamed is kortársai elé: „Ábrahám nem volt sem zsidó, sem keresztény, hanem az igaz Istenben hívő muszlim volt, és nem tartozott a pogányok közé”. (Korán 3:67) Mohamed az Ábrahámra, az Ábrahám vallására (*millatu Ibráhím*) való hivatkozással egyetlen mozdulattal utasítja el a zsidóságot, kereszténységet és a korabeli pogányságot. A zsidók és keresztények ellen mindig újra felhangzik nála a vád, hogy az Isten kijelentésével mint a szent könyvek birtokosai, mint a két „szövetség” népe (*ahlu l-kitábajn*) ismételten visszaéltek, hogy elcsúrték-csavarták a szentírások értelmét, meghamisították tartalmukat, eltitkolták fontos kijelentéseiket. Ezért adta Isten Mohamednek mint a próféták pecsétjének (*khátamu n-nabíjn*) ajkára végső kijelentésként a Koránt, mely nemcsak kiigazítja és helyesbíti a korábban meghamisított könyveket, hanem mint megmásíthatatlan, meghamisíthatatlan, utánozhatatlan (*mu’dzsiz*) Istentől lebocsátott „szó és ige”, fölöslegessé is teszi mindazt, ami korábban szentírásnak számított.

És ez szakítást jelent mind a népi keretek közé zárkózott zsidó vallással, mind pedig a hellénizálódott, dogmákba és filozófiai formulákba merevedett kereszténységgel. A szakítás forradalmi volt, keleti volt; szembeszegülés, opposíció a nyugattal szemben, ugyanakkor mégis kiigazítása, komplementuma „annak, amit Nyugaton találunk”.

ISTEN SZOLGÁJA

Az iszlámban az embernek egyetlen meghatározása van, ehhez a meghatározáshoz azonban szentül ragaszkodik. És ez az, hogy az ember szolgál: Isten szolgája. Az ember helyét, különállását a teremtésben az Istenhez való viszony határozza meg. Az ember méltósága és szabadsága az, hogy Isten szolgája lehet, ezért nem szolgálhat másnak, egyedül az Istennek. Az iszlám emberképének alapját az a gondolat veti meg, amely nálunk Európában a következő megfogalmazásban jelentkezett: „Akármilyen kicsiny is az ember, mégis olyan nagy, hogy ha nem akar csorbát ejteni nagyságán, nem lehet másnak szolgája, csak az Istennek.” (*Saint Cyran: Maximák, 201.*)

Az igaz vallás alapkérdése az iszlám szerint ez: „Kinek a szolgája vagyok?” „Ki az én Uram?” Ezt olvassuk a Koránban (6:74–79): „Ábrahám így szólt atyjához, Ázarhoz: Te bálványokat fogadsz el istenek gyanánt? Szerintem mind te, mind pedig néped nyilvánvaló tévelygésben vagytok. És ily módon megmutattuk Ábrahámnak az eget és a föld

birodalmát, hogy azokhoz tartozzék, akiknek szilárd bizonyosságuk van. Amikor ráborult az éjszaka, meglátott egy csillagot és így szólt: Ez az én Uram! De mikor az lenyugodott, azt mondta: Nem kellene nekem azok, amelyek lenyugszanak. Amikor látta, hogy feljön a Hold, így szólt: Ez az én Uram! Amikor azonban lenyugodott, azt mondta: Ha nem vezet engem az én Uram az igaz útra, bizonyára a tévelygő néphez tartoznék. Amikor látta, hogy fölkel a Nap, így szólt: Ez az én Uram! Ez már nagyobb! Amikor azonban lenyugodott, azt mondta: Ó, én népem! Én nem osztozom veletek abban a bűnben, hogy ti mást is istenként tiszteltetek az igaz Isten mellett. Orcámat igaz istentisztelőként afelé fordítom, aki az eget és a földet teremtette és nem tisztelem istenként a teremtményeket.”

„Senki sem szolgálhat két úrnak” – mondja Jézus – „Mert vagy az egyiket gyűlöli és a másikat szereti; vagy az egyikhez ragaszkodik és a másikat megveti. Nem szolgálhattok az Istennek és a Mammonnak.” (Máté evangéliuma 6:24) Mohamed is hasonlóan gondolkodik. Nem lehet az ember Isten igaz szolgája addig, amíg Istennek a hatalomban társakat tulajdonít. Senki sem szolgálhat több úrnak! Isten mindenható urasága kizár minden hatalommegosztást, kizárja azt, hogy az Isten istenségét másnak is tulajdonítsuk. Ezért elfogadhatatlan az isteni egység megbontása: legyen az a perzsák dualizmusa, a keresztények hármasság-tana (trinitas) vagy a pogányok vallási pluralizmusa. A legnagyobb vallási bűn, amit az iszlám szerint az ember elkövethet, a megosztott istenség és az ennek megfelelően megosztott emberi lélek. Ezért a hívő muszlim egy szívvel, egy lélekkel hisz az egy és oszthatatlan istenségben, aki a világ teremtője és Ura, fenntartója és gondviselője, az utolsó ítélet bírója, akinek lénye messze felülmúlja minden emberi gondolatunkat, akinek isteni bölcsessége nem érhető fel emberi értelemmel. Már a kicsiny muszlim gyermek is kapásból mondja a rímelő szavakat: *Kullu má khatara bi-bálik, f-Alláhu bi-khiláfi dzálik* – „Jusson eszedbe bármi, Isten épp attól különbözik.” Vagy amint ezt a Próféta veje, *Alí Ibn-Abí-Tálib* fogalmazta találóan: „Hogy’ jellemezhetné Istenét az, aki még egy magához hasonló teremtmény jellemzésére is képtelen!”

HÁROM EGYMÁSSAL ÖSSZEFÜGGŐ HAGYOMÁNY

Minthogy egyetlen isteni lény van, ezért egyetlen isteni kijelentés létezhet csupán. A Korán azonban nem az egyetlen, hanem csak végső formája az Isten igéjének. Isten már korábban is bocsátott le részleteket minden kinyilatkoztatás ősforrásából (*ummu l-kitáb*), s ezek a részletek mintegy megelőlegezik a kijelentés teljes, végső formáját: a Koránt. A Korán megemlékezik a kijelentés korábbi dokumentumairól.

Kifejezetten említi „Ábrahám iratait”, „Mózes iratait”, a Tórát, Dávid zsoltárait és Jézus evangéliumát. Ezeket nem a zsidóknál és keresztényeknél használatos mai, hanem hamisítás előtti, eredeti formájukban az iszlám „kijelentett könyveknek” ismeri el. Az isteni kinyilatkoztatás e folyamatában Mohamed küldetése az utolsó, ő a próféták pecsétje (*khátamu n-nabíjín*): teljessé tétele és végérvényes megerősítése a kijelentés minden korábbi dokumentumának. „A Biblia, az Evangélium és a Korán – *Mohamed cAbduh* (1849–1905) szerint – három egymással összefüggő könyv. A vallásos embernek mindhármát egyenlő figyelemmel és tisztelettel kell olvasnia. Általuk lett teljessé az isteni tanítás, és az igaz vallás az ő fényükkel tündökölt évszázadokon át.” Az 1328-ban elhunyt kiváló muszlim reform-teológus, *Ahmad Ibn-Tajmíja* szerint a Tóra, az Evangélium és a Korán „összefüggő hagyományt” alkot. Ezért a Tóra, a Zsoltárok és az Evangélium vallását a muszlimok az iszlámmal együtt a „mennyei eredetű vallások” (*ad-dijánátu-sz-szamáwíja*) kategóriájába sorolják, a zsidókat és a keresztyéneket pedig mint az ó- és újszövetségi kijelentés birtokosait (*ahlu l-kitábejn*) az iszlám társadalom kebelébe tartozó, az iszlám állam türelmét és védelmét élvező alattvalókként (*ahlu dz-dzimma*) kezelik. A zsidók, keresztyények és muszlimok összetartoznak az egyetlen Isten iránti engedelmességben. Ezt egy Mohamednek tulajdonított mondás a következő példázattal világítja meg. „Így szólt a Próféta: A ti példátok és a két könyv (a Tóra és az Evangélium) népének példája hasonlatos a példázatbeli emberhez, aki bér munkásokat fogad fel és megkérdezi: Ki dolgozik nálam korahajnantól délig egy pénzért? És dolgoztak a zsidók. Azután megkérdezte: Ki dolgozik nálam déltől a délutáni ima idejéig egy pénzért? És dolgoztak a keresztyények. Azután megkérdezte: Ki dolgozik nálam délutántól egész napnyugtáig két pénzért? Ezek vagytok ti! Akkor megharagudtak a zsidók és a keresztyények és azt mondták: Hogyhogy mi többet dolgozunk és kevesebbet kapunk? Ezt válaszolta: Elvettem-e abból, ami jog szerint jár nektek? Nemmel válaszoltak. Akkor így folytatta: Ez az én ajándékom, annak adom, akinek akarom.” (Vö. Máté evangéliuma 20:1–16) A példázat úgy ábrázolja a zsidókat, keresztyényeket és az iszlám híveit, mint ugyanannál a gazdánál munkálkodó bér munkásokat, a különbség csak annyi, hogy a muszlimok kétszeres bért kapnak, de ez nem azért van, mert kétszer annyit munkálkodnak, hanem mert Isten ezt a maga jóságából és jótetszése szerint ajándékként adja.

HITVALLÁS ÉS AZ ISTENTISZTELET RENDJE

A Korán általában nélkülözi a reflexív gondolatiságot, nem tartalmaz teológiai megfontolásokat, kijelentései nem alkotnak tudatosan építkező logikus szerkezetet, az összefüggéseket inkább az intuíció (inspiráció) létesíti, mint a céltudatos összekapcsolás és a dolgok belső logikáját követő gondolkodásbeli fegyelmezettség. A vallási témák, gondolatok, rendelkezések, az ezeket illusztráló eseményekre való visszaemlékezések és emlékeztetések sokszor töredékesen, utalásszerűen és elszórtan, egymással keveredve, meglepetésszerűen és váratlanul jelennek meg, egyes esetekben többszörösen megismételve önmagukat. Ezért a Koránt időben és tekintélyben követő, de attól jól elkülönülő kanonizált prófétai hagyományban nagy hangsúlyt kap a gondolati reflexió, a megértésre törekvő igyekezet, a dolgok összefüggéseit feltáró és megvilágító tudatosság.

A legtekintélyesebb hagyományok között több olyat is találunk, amely megkísérli az iszlám legfontosabb vallási alkotórészeit, hittételeit, istentiszteleti és erkölcsi kötelességeit tömören és rend szerint előadni. A „negyven” legfontosabb hagyományt tartalmazó gyűjtemény (*An-Nawawí: Negyven hagyomány*) második darabja ugyanolyan összefoglaló és summázó szerepet tölt be, mint a kereszténységben az Apostoli Hitvallás („Apostolicum”). Az iszlám teológiai rendszerét és istentiszteletét bemutató nagy összefoglalások tematikájukban és a tárgyalás sorrendjében ezt a hagyományt veszik alapul. A hagyomány szövegének irodalmi megformálása láthatóan didaktikus módszert követ. A túlnani világból érkező Gábiel arkangyal, akinek közvetítésével a Korán is lebecsáttatott, kikérdezi Mohamedet az iszlámról. Az egész úgy hat, mint egy konfirmációi vizsga. Mohamed válaszai tökéletesek és mindjárt „mennyei megerősítést” is kapnak.

“Omar Ibn-al-Khattábtól idézik: „Egyik nap éppen Isten küldötténél ültünk, amikor hirtelen megjelent előttünk egy férfiú vakítóan fehér ruhában, haja koromfekete volt, nem látszott rajta utazásnak nyoma és senki sem ismerte közülünk. Leült a Próféta mellé, térdeit az ő térdeihöz illesztette, kezeit az ő combjaira helyezte, majd így szólt: Óh, Mohamed! Mondd meg nekem: mi az iszlám? Isten küldötte így válaszolt: Az iszlám tanúságtétel arról, hogy nincs más isten az Egyetlen Istenen kívül, és hogy Mohamed Isten küldötte, továbbá hogy megtartsd az istentiszteletet, megfizesd a közösségi adót, tartsd meg a ramadán-havi böjtöt és végezd el a zarándoklatot a Szent Házhoz, ha lehetőséged nyílik az út megtételére. Az így szólt: Helyesen feleltél. Mi pedig csodálkoztunk rajta, hogy valaki kérdést tesz fel neki, és mindjárt helyesli is a válaszát. Aztán ezt kérdezte: Akkor mondd meg nekem: mi az igaz hit? Ő így válaszolt: Az, hogy higgy Istenben, angyalaiban, kinyilatkoztatott könyveiben, küldötteiben, az utolsó ítélet napjában, és higgy

az eleve elrendelésben, akár üdvösségre, akár kárhozatra. Helyesen feleltél. – mondta, majd tovább kérdezett: Mondd meg nekem: Mi a jócselekedet? Erre ezt felelte: Az, hogy szolgálj az Istent úgy, mintha látnád, mert ha nem láthatod is őt, ő biztosan lát téged. Most pedig beszélj nekem arról – kérdezett tovább –, mikor jön el a végső óra? Ezt felelte: A kérdezett sem tudhatja jobban, mint a kérdező. De akkor mik lesznek a jelei közelségének? – folytatta a kérdést. Ő ezt válaszolta: Az, hogy a szolgáló úrnőjét szüli, és azt látod majd, hogy a ruhátlan és mezítlábás szegény pásztorok magas épületeket emelnek. Erre eltávozott. Én pedig gondolataimba merültem. Majd így szólt (a próféta) hozzám: Óh, °Omar! Tudod-e ki volt a kérdező? Isten és az ő küldötte tudja – válaszoltam. Gábiel arkangyal volt az – felelte –, eljött hozzátok, hogy tanítson titeket a vallásotokra.”

Maga az iszlám szó meghódolást jelent. A teremtmény hódolatát a mindenség Ura előtt. Belenyugvást egy olyan akarathoz a beteljesedésébe, amelynek nem tehetünk fel kérdéseket, ha nem értjük indítékait, és amelyet nem vonhatunk felelősségre, ha céljai rejtve maradnak értelmünk előtt. Az iszlám a feltétlenség vallása. Az ember feltétlen hódolata a feltétlen hatalmú Isten előtt. Ezért a muszlim első kötelessége, hogy hitét nyilvánosan megvallja. A hitvallás vagy biznyságtétel (*saháda*) szövege egyszerű: „Biznyságot teszek arról, hogy nincs más isten az Egyetlen Istenen kívül, és hogy Mohamed Isten küldötte”.

A második fő kötelesség a napi öt istentisztelet (*szalát*). Magyarul imának is szokták mondani. Meg kell azonban jegyeznünk, hogy a *szalát* szót helyesebb „istentiszteletnek” fordítani, mert meghatározott rendje, liturgiája van. Az istentiszteletet lehet gyülekezettel (*ma°a-l-dzsamá°a*) és egyedül tartani. Minden alkalommal rituális tisztálkodást (*wudú*) kell végezni. Tiszta vízzel vagy szükség esetén homokkal is történhet (*tajammum*). A kézfejek, a száj, orr, arc meg-, illetve kimosása után az alkart könyékig meg kell mosni, a fejet vizes kézzel végig kell simítani, majd a fülek kimosása, a tarkó megmosása után a lábfejek lemosása következik. Az istentiszteletet arccal Mekka irányába fordulva (*qibla*) kell tartani. Az előírt szövegeket határozott és jellegzetes mozdulatok kísérik. Mindenekelőtt a hívő egyenes testtartást vesz fel, karjai nyugalmi helyzetben a test mellett lógnak, sarkai négy ujjnyi távolságra vannak egymástól, elől a hüvelykujjknál ez a távolság valamivel nagyobb. Tekintete előre, a földreborulás (*szudzszúd*) helyére szegeződik. Magában elgondolja a szándékot (*níja*), hogy ő most az iszlám rendelkezése szerint istentiszteletet tart, utána kezeit felemeli, hüvelykujjait előre néző nyitott tenyérrel a fülei mögé helyezi és ezt mondja: Alláhu akbar! (Isten a legnagyobb!). Utána mellkas alatt jobb kezét a bal kézfejre helyezi és a következő magasztaló imát mondja: „Magasztallak Téged, Istenem, Tiéd a dicsőség, áldott a Te neved, mindenek fe-

lett való a Te hatalmad. Nincs más isten rajtad kívül!” Majd így folytatja: „Istennél keresek oltalmat a kövel megdobált Sátán ellen”. Ezt követően elrecitálja a Korán élén álló (*al-Fátiha*) szúrát:

„A könyörülő Irgalmas Isten nevében.
Dicsőség Istennek, a Mindenség Urának,
a könyörülő Irgalmazónak,
az utolsó ítélet napja bírójának!
Csak Téged imádunk, segítségért Hozzád fohászkodunk:
Vezess minket a helyes útra,
azoknak útjára, akikre kegyelmed árasztod,
nem azokéra, akiket haragod átka sújt,
sem azokéra, akik tévelyegnek. Ámen.”

Utána egy rövid fejezet következik a Koránból, de lehet egy hosszabb koránvers vagy három rövidebb is. Ezután a hívő Alláhu akbar-t mond. Majd meghajlás következik. A hívő nyújtott lábbal kb. derékszögben előrehajol, nyújtott karokkal, szétnyitott ujjakkal tenyerével a térdére támaszkodik, arccal a föld felé fordul, a fej a hát vízszintes vonalát követi, tekintete a lábfejre esik. Ebben a testhelyzetben legalább háromszor mondja: „Magasztos az én hatalmas Uram!” Majd felegyenesedik ezekkel a szavakkal: „Meghallgatja Isten azt, aki dicsőíti Őt. Urunk, Istenünk, Tiéd a dicsőség.” Ezután következik az istentisztelet legjellegzetesebb mozdulata: a földre borulás (*szudzszúd*). Összezárt lábbal, térdein és lábujjain támaszkodva a hívő a homlokával a földet érinti, karjait összezárt tenyerével támasztja meg feje mellett két oldalt a földön, könyökeit távol tartva a testétől. Ezután ülő helyzetbe kuperodik. A bal lábfejére ül, jobb lábát maga mellett behajlítva tartja. Közben ezt mondja: Alláhu akbar! Kezeit valamivel a térd fölött a combjára helyezi, fejét enyhén lehajtva maga elé néz. Majd ismét a földre borul az előbbi módon s közben Alláhu akbar-t mond, aztán háromszor ezt mondja: „Magasztaltassék az én magasságos Uram!” Ezután még meghajlások és földreborulások következnek Korán-idézetek, Istent és a Prófétát magasztaló szavak kíséretében. Az istentisztelet befejező mozzanataként a hívő ülő helyzetben fejét a jobb, majd a bal vállra főlé fordítva ismételten ezt mondja: „Békesség néktek és Isten kegyelme!” Ezzel az istentisztelet véget ért, de a kegyes muszlimok még az olvasó (*miszbaha*) segítségével Istent magasztaló formulákat ismételtetnek: „Alláhu akbar” (Isten a legnagyobb!), „Al-hamdu lilláh” (Dicsőség Istennek!), „Szubhán Alláh” (Magasztaltassék Isten!). Egy-egy mondást 33-szor ismételnék meg az olvasó 3x11-es beosztása szerint. A heti gyülekezeti istentiszteletet péntek délből tartják a nagymecsetben. Ilyenkor prédikációt (*khutba*) is hallgatnak a hívek, és a prédikáció végén fohászkodnak az uralkodóért (államfőért). A napi öt istentisztelet időpontját a müezzín (*muaddzin*) hangja adja tudtúl a mecsettoronyokból (*mi'dzana*), amellyel istentiszteletre hívja (*adzán*) a híveket. Az is-

tentiszteleti liturgia szavai, a szavakat kísérő mozdulatok az iszlám lényegét, az Isten előtti testi-lelki meghódolást juttatják kifejezésre.

A muszlimok harmadik fő kötelessége a közösségi adó, a *zakát* megfizetése, amely lényegében véve a társadalmi szolidaritás biztosítása, az egyik legősibb szociálpolitikai intézmény. Minden hívőnek jövedelme meghatározott hányadát (2,5–10%) a szegények és rászorulóknak megsegítésére kell fordítani. Ez nincs kinek-kinek a lelkiismeretére bízva, hanem törvény által szabályozott kötelezettség. Természetesen mindenkinek lehetősége van ezen felül még önkéntes alamizsnálkodásra is. Arra azonban a törvény nem ad lehetőséget, hogy a gazdagok kisebb összegek látványos juttatásával lelkiismeretüket elaltassák. A szolidaritás intézményét mint jogi kötelességet (*tasríc ilzámí*) az iszlám világában annyira komolyan vették, hogy volt idő, amikor a megtúrt vallások (*ahlu dz-dzimma*) elesettjein is segített az iszlám állam a fejadó (*dzsizja*) elengedésével és más juttatásokkal.

A negyedik kötelesség a ramadán-havi böjt (*szaum, szijám*). A mozgó holdév kilencedik hónapjában minden muszlim napkelte-től napnyugtáig teljes böjtre van kötelezve: nem ehetsz, nem ihat, nem dohányozhat, tartózkodnia kell a házassélettől. Ez igen komoly megpróbáltatást jelent különösen akkor, ha ramadán hónap a forró nyári időszakra esik. A ramadán-havi böjt olyan szigorú önuralmat követel, melyhez hasonlóra még a legelszántabb keresztény aszkéták is csak ritkán vállalkoznak.

Az ötödik fő kötelesség, amelyet azonban csak a kedvező feltételek mellett kell teljesíteni: a mekkai zarándoklat. A zarándoklat központja a mekkai kocka alakú szentély, a Ka'ba. Falának keleti sarkába építve, a föld szintjétől kb. másfél méter magasan található a híres Fekete Kő (*al-hadzsaru l-aszwad*). Ez az a kő, amelyet a zarándokok meg szoktak csókolni. A kő mégsem lehet a hívek babonás tisztelésének tárgya. A hagyomány szerint 'Omar kalifa is megcsókolta a Fekete Követ, de közben ezt mondta: „Tudatában vagyok annak, hogy te pusztán kő vagy, sem ártani nem tudsz, sem pedig használni. Ezért ha nem láttam volna, hogy a Próféta is megcsókolt, bizony meg nem tenném.” Van még egy másik szent kő is, a szentély nyugati sarkába illesztve, szintén másfél méter magasságban, ezt úgy hívják, „a Boldogságos Kő” (*al-hadzsaru l-asza'd*), de ezt a követ a zarándokok nem csókolják meg, hanem csak futólag megérintik.

Maga a zarándoklat rendkívül összetett, és sok jelképes cselekményből áll, amilyen például a Ka'ba-szentély futólépésben való többszöri körüljárása (*tawáf*), a hétszeres futás (*sza'j*) Szafá és Marwa között, az 'Arafát síkján való megállás (*wuqúf*). A zarándoklat összetettsége és bonyolultsága miatt a legtöbb zarándok vezetőre (*sejkh, dalíl, mutawwif*) szorul, az ő segítségével járja be a zarándoklat állomásait (Mekka, Miná, Muzdalifa, 'Arafát) és végzi el az előírt kultikus cselek-

ményeket. Ezek az orientalisztikai kutatások szerint a régi arab pogányságban gyökereznek, mi azonban nem hagyhatjuk figyelmen kívül azt az alapvető ténytet, hogy Mohamed az egész zarándoklatot, annak kultikus helyszíneit és előírásait rendre az Ábrahám-tradíció személyeivel (Ábrahám, Ismáel, Hágár) és a velük történt eseményekkel hozza kapcsolatba és ezáltal az ősi sémi monoteista prófétizmus üdvtörténeti jegyeivel látja el őket. A zarándokok a jelképes cselekmények által mintegy résztvevői lesznek azoknak az üdvtörténeti eseményeknek, melyeket ősatyáik az Isten szabadító tetteiként éltek át és tapasztaltak meg. A zarándoklatban ezért mindenki saját tapasztalataként élheti át a hit hőseinek hitét s az Isten jelenlétében egymás mellé kerül a király, az alattvaló és minden rendű-rangú ember, hisz mindnyájan Isten szolgálai.

Bár nem tartozik az iszlám öt fő vallási összetevője közé, fontossága miatt mégis hatodikként ide szokták sorolni a *dzsihad*ot, a „szent háború” köteleességét. Maga a *dzsihad* szó nem jelent feltétlenül háborút, inkább vallási-missziói buzgóságot, küzdelmet, erőfeszítést jelent az iszlám igazságának érvényesítése és terjesztése érdekében. A muszlimok a *dzsihad* intézményének értelmét sohasem szűkítették a „szent háború” gyakorlatára. Van egy Mohamednek tulajdonított mondas, mely szerint „minden vallási közösségben van szerzetesség, az én gyülekezetem szerzetessége a *dzsihad*”.

A „szent háború” valójában csak a *dzsihad* rendkívüli, külső körülmények által kikényszerített, szélsőséges megnyilvánulása. Alapjában véve az igaz hit terjedésének a külső társadalmi-politikai feltételeit hivatott biztosítani; azoktól a kényszerítő hatásoktól akar megszabadítani, amelyek fogva tartják az ember értelmét, érzelmi világát és lelkiismeretét s ezzel megakadályozzák abban, hogy az igaz vallás követője legyen. Amikor a *dzsihad* „háború” formájában jelentkezik, sohasem támadó, hanem mindig védekező jellegű, általa a már meglévő iszlám érdekeit kívánják biztosítani és megvédelmezni.

VALLÁSI ÜNNEPEK

Az iszlám vallás két vallásjogilag elismert és kötelező ünnepet ír elő hívei számára. Ezeken kívül vannak olyan vallási ünnepek is, amelyeket inkább emléknapoknak (Mohamed próféta születésnapja; Mohamed éjszakai elragadtatásának ünnepe; „az elrendelés éjszakája”; a Medinába való kivándorlásának az emléknapja stb.) hívhatunk, ezeknek a megtartása nem általános, és vallásjogilag kevésbé vagy egyáltalán nem szabályozott.

1. A legfontosabb vallási ünnep az ún. „áldozati ünnep” (*‘id al-adhá*), amelyet Dzu-l-hiddzsza hónap 10. napján tartanak: azon a napon, amikor a mekkai zarándokok a Miná melletti völgyben áldozatot mu-

tatnak be. Az iszlám világban még a következő nevekkal jelölik ezt az ünnepet: *‘id al-qurbán* („áldozati ünnep”), *‘id an-nahr* („az áldozati állat levágásának ünnepe”), *al-‘id al-kabír* („a nagy ünnep”), Indiában *baqar ‘id* vagy *baqra ‘id*, a törököknél *büyük bairam* vagy *qurbán-bairam*.

Az ünnephez tartozik a Dzú-l-hiddzsa 10-ét követő három nap (*ajjám at-tasríq*) is. Az eredetileg a mekkai zarándokok számára előírt áldozat mint *szunna* („követendő hagyomány”) érvényes minden muszlimra, de csak akkor kötelező (*wádzsib*), ha valaki a teljesítésére fogadalommal (*nadzsir*) szánta el magát. Az áldozat bemutatása az iszlám vallásjog szerint *szunna muakkada ‘alá-l-kifája*, ami azt jelenti, hogy minden szabad muszlim számára kötelező, aki megengedheti magának, hogy egy áldozati állatot megvásároljon. Személyenként egy bárányt kell áldozni, de legfeljebb hét személy áldozhat tevét vagy szarvasmarhát is. Az állatnak megfelelő életkorúnak és hibátlannak kell lennie. Maga az ünnep istentisztelettel (*szalát al-‘id*) kezdődik és az azt követő három nap (*ajjám at-tasríq*) utolsó napján naplementével zárul. Az áldozat bemutatása a következő feltételek teljesítése esetén érvényes vallásjogilag: 1. Mindenekelőtt el kell hangzania a *taszmijá*-nak, tehát ennek a mondatnak: „A könyörülő és irgalmas Isten nevében”. 2. Áldást kell mondani a Próféta (szalá ‘alá-n-nabíj). 3. Arccal Mekka irányába kell fordulni (*qibla*). 4. Háromszor kell megismételni az „Alláhu akbar” dicsőítő formulát a *taszmija* előtt és után. 5. Könyörgés az áldozat elfogadásáért. Amennyiben az áldozat bemutatása fogadalom alapján történt, akkor az állat húsát teljes egészében jótékonyági célra kell fordítani, ha önkéntes áldozatról van szó, akkor pedig kétharmad részét kell a rászorulóknak juttatni.

2. A másik kánonikus ünnep az *‘id al-fitr*, a ramadán havi böjtölés abbahagyásának ünnepe. Így is nevezik: *al-‘id asz-szaghír* („a kis ünnep”), a törököknél *kücsük bairam* vagy *seker-bairam*. Sawwál hónap 1-ét követően 3 napig tartják. Rendkívül vidám hangulata van. A muszlim családok ilyenkor meglátogatják egymást, ajándékokat adnak egymásnak, felkeresik szeretteik sírjait.

3. A síita muzulmánok ezeken kívül megünneplik még *Huszajn* vértanúságát, a kerbelai gyásznapot *muharram* hónap 10-én. Az ünnepi készülődés már a hónap elsején megkezdődik s 10-ére éri el tetőpontját. Körmenetekkel és passiójátékokkal teszik az amúgy is komor ünnepi hangulatot még gyászosabbá.

Az iszlám világában a vallási naptár ma is holdévekben és holdhóna-pokban számol. Az ünnepek időpontját a Hold egyes fázisainak megjelenése alapján határozzák meg. A mai napon (Kr. u. 2000. november 25.) például az iszlám vallási naptár szerint – Mohamed Medinába való kivándorlásától (*hidzsra*) holdévekben számolva – 1421. *sacbán* hónap 29. van. Ma éjjel greenwichi idő szerint 23 óra 12 perc-

kor (mekkai idő szerint holnap hajnali 2 óra 12 perckor) lesz újhold, amely legelőször holnap (november 26-án) lesz látható. A ramadán-havi böjt tehát legkorábban november 27-én, hétfőn kezdődhet el. A következő újhold 2000. december 25-én, hétfői napon greenwichi idő szerint 17 óra 23 perckor, mekkai idő szerint 20 óra 23 perckor lesz. Ez legelőször december 26-án, kedden lesz megfigyelhető, tehát az *‘id al-fitr* legkorábban december 27-én, szerdán kezdődhet el.

AZ ISZLÁM AZ EMBERI TÁRSADALOM EGÉSZÉT SZABÁLYOZÓ RENDSZER

Mohamed az egyetlen prófétai személyiség, aki nemcsak hirdette az általa isteni kijelentésként felismert vallási igazságokat, nemcsak vállalta a szenvedést és üldöztetést miattuk, hanem meg is tudta valósítani, életbe is tudta léptetni őket. Nála a vallás nemcsak az isteni akaratnak a meghirdetése, hanem annak evilági viszonyok közötti megvalósítása is. Mohamed Mekkában bejelenti és kitartással hirdeti, hogy mi az igénye Istennek az emberrel szemben. Medinába való áttelepedése után azonnal hozzáfog egy olyan társadalmi berendezkedés kialakításához, amely minden területen igyekszik ennek az igénynek a lehető legnagyobb mértékben megfelelni. Az iszlám ezért nemcsak a hívő szívekben talált visszhangra, hanem gyökeresen és tudatosan átformálta az emberi életet, szabályozta a társadalmi, gazdasági és politikai viszonyokat is. Már Mohamed életében az iszlám a korabeli társadalom egészét egyetemlegesen meghatározó tényező, államalkotó erő, gazdasági, társadalmi, politikai viszonyokat megalapozó, alakító, átformáló lelki-szellemi hatalom volt. Ezért az iszlámból eleve hiányzik a vallás és az állam kettőssége. Eleve hiányzik minden dichotómia lehetősége, amely elvben megkülönböztetné és szembeállíthatná egymással a szent és a profán, a vallási és világi, az egyházi és a politikai érdekeket. Személyes hit és közösségi élet, gondolkodás és cselekvés, közösségi magatartás és társadalmi szerkezet nem különíthetők el és nem kerülhetnek szembe egymással. Ezért történhetett meg, hogy az általánossá váló lelki-szellemi ébredés eredményeként az 1970-es évektől az iszlám mint a harmadik világ ideológiája és a harmadik világ szocializmusa lépett fel és „társadalmi rendszerként” azonosította önmagát, tehát úgy, mint harmadik út és mint ilyen, az egyetlen lehetőség a gyarmatosító imperializmus és a saját szocialista rendszerét propagáló és exportáló szovjet világhatalom mellett.

Mivel az iszlámban nagyobb hangsúly esik a helyes cselekvésre (ortopraxis), mint a helyes tanra (ortodoxia), ezért a teológia helyét a vallásjog tudománya foglalja el. Az muszlim országok egyetemlein a hittudományi karok, illetve teológiai fakultások megfelelője a vallásjogi kar.

Az iszlám vallásjog rendszere a jogalkotás forrásaira támaszkodik. Az első és mindent eldöntő jogforrás a Korán. Amire nézve a Koránban egyértelmű eligazítást találunk, arról nem lehet vitát nyitni. Rangsorban követi a Koránt a prófétai hagyomány, a szunna. Ha valamire nézve nem található szabály a Koránban, akkor a szunnához, a Próféta szavaihoz és cselekedeteihez kell fordulni iránymutatásért. A Korán és a szunna együtt alkotják az ún. hagyományozott forrásokat, melyeket élesen megkülönböztetnek az emberi véleményalkotáson (*idzstihád*) alapuló jogforrásoktól. Ezek a következők: 1. a hozzáértők egyetértése, az *idzsmáe* (consensus prudentium), 2. az analógia (*qijász*), 3. célszerűség elve (*isztihszán*), de erről az utóbbiról megoszlanak a vélemények, vannak, akik elvetik, vannak, akik az analógiával azonosítják, vagy annak egyik minősített formáját látják benne.

A jogi döntésekben érvényesülnie kell az alapvető emberi érdekeknek. Ezek rangsorba állítva a következők: a vallás, az élet, az értelem, az utódok, a vagyon érdeke. Lássunk néhány példát. A vallás érdekében minden egyéb érdeket fel kell áldozni, akár az életet is (például Isten útján harcolva a szent háborúban). Az utódok érdeke megkívánja, hogy muszlim nő törvényes férjén kívül más férfi előtt le ne vetközzék, ezt azonban mégis megteheti (például betegség esetén az orvos előtt), ha életének érdeke ezt megkívánja.

Az iszlám jog rendszere négy elfogadott irányzat (*madzhab*) vagy ún. jogi iskola gyakorlata révén érvényesül. A köztük való különbség nem lényegbevágó; nem annyira az elvekben van, mint inkább az alkalmazás módjában és gyakorlatában. A nagy muszlim egyetemeken mind a négy iskola joggyakorlatát előadják. Az irányzatok az alapító vallástudósok nevét viselik: *Abú-Hanífa* (699–767), *Málík Ibn-Anasz* (712–795), *As-Sáfi'i* (767–820), *Ahmad Ibn-Hanbal* (780–855). Újabban a négy szunnita jogi irányzat mellett ötödikként szokták említeni a *Dzsac'far Asz-Szádiq* (700–765) nevéhez fűződő síita vallásjogi felfogást.

SZUNNITA ÉS SÍITA ISZLÁM

Mivel az iszlám a teljes társadalom életét befolyásoló és irányító vallási ideológia, ezért a vallási szféra szüntelen kölcsönhatásban áll a politikával. Nem tarthatjuk különösnek, hogy a vallási szembefordulások kiváltó okai elsősorban politikaiak voltak, ugyanígy a vallási természetű meghasonlásoknak mindig megvoltak az észrevehető politikai következményei. Nem véletlen, hogy az első nagy „egyházszakadást” az iszlám életében éppen politikai természetű kérdés váltotta ki: ki lesz a Próféta örököse a politikai hatalom csúcsán? A többség úgy vélekedett, hogy az, akit a közösség erre a legméltóbbnak talál. Ők a szunniták, a „hagyomány és a közösség hívei” (*ahlu sz-szunna wa-l-dzsamá'a*), akik

elismerik a történelemileg kialakult utódlási rendet a kalifai méltóságban. Velük szemben állnak a síiták, az Ali pártja (*si'at-Ali*), akik egyedül a Próféta legközelebbi rokonait, Alit és leszármazottait ítélik alkalmasnak arra, hogy az állami főhatalmat a Próféta helyett gyakorolják. A szunniták és síiták közti szembenállás eredetében politikai (a közösségi elv áll szemben a dinasztikus elvvel), végső következményeiben azonban mélyen vallási természetű. Amíg a szunniták féltékenyen örködtek azon, hogy az eredeti iszlám alapelveivel ellenkező álláspont ne jusson érvényre az iszlámban, a síitizmus nem tudott ellenállni az idegen hatásoknak és ezért alapelvei az eredeti iszlámnak ellentmondó elvekkel és gyakorlatokkal keveredtek, illetve bővültek. Ez az oka annak, hogy a szunniták a síita iszlámot nem is tartják igazi iszlámnak, legjobb esetben is csak az eredeti iszlám súlyos eltorzulását látják benne.

MISZTIKUS ÁTÉLÉS AZ ISZLÁMBAN

A misztikus élmény nincs valláshoz kötve, s mivel lényegében egyetlen vallásnak sem elidegeníthetetlen része, ezért minden vallásban előfordulhat. Vannak esetek, amikor a vallástól függetlenül vagy annak ellenére jelenik meg. Ezért a misztikát és vele együtt a mágiát is elvben szigorúan meg kell különböztetni a vallástól. Mindkettő – a mágia is, a misztika is – lényegét tekintve, végső alapjaiban és céljaiban különbözik a vallástól, de az emberi léleknek ugyanahhoz a birodalmához kapcsolódik, csak más-más előjellel. Ezért látjuk azt, hogy a vallás minduntalan keveredik a misztikával és a mágiával, s ideig-óráig úgy tűnik, mintha ez a keveredés felvirágoztatná a vallást, de hosszabb távon már azt tapasztaljuk, hogy felemészti a vallás elemi erőit s tulajdon forrásait apasztja el, saját céljait borítja homályba vagy teszi felismerhetetlenné.

Az arabok szívesen hasonlítják az egyes tudományokat, különösen a vallástudományokat a tengerhez vagy az óceánhoz. Ha van kutatási területe az iszlám vallástudománynak, amely a tengerhez vagy óceánhoz hasonlítható, akkor a muszlim misztika, arab nevén a *szúfizmus* az. Ezért akik a szúfizmusról írtak, mindig csak egy bizonyos szempontból vizsgálozták; a szúfizmus jelenségvilágának csak bizonyos aspektusát ragadták meg és írták le. Nem mondhatjuk tehát, hogy az iszlám misztika a maga teljességében az európai tudomány rendelkezésére áll. Úgy vagyunk vele, mint a *Dzsláledín Rúmí* (1207–1273) *Al-mathnawí* című művében szereplő vakok voltak az elefánttal, akik valamennyien a kezeikkel tapogatták, hogy valamiféle képet alkossanak maguknak az állat külsejéről. Egyikük az ormányát tapintotta meg, s közölte, hogy az állat vízvezetékhez hasonlít; a másik a fülét vizsgálgatta, és úgy gondolta, hogy olyan, mint egy óriási legyező; aki a lábát tapintotta meg,

úgy vélte, hogy az állat egy oszlophoz hasonlít; aki a hátát tapogatta, egy hatalmas trónhoz találta hasonlatosnak. De senki sem tudta elképzelni, hogy az egész állat hogyan is néz ki. Így vagyunk a szúfizmussal is, ha az egészről akarunk képet alkotni magunknak.

A nagy muzulmán misztikus, *Abú Szulejmán ad-Dárání* ebben látja a misztika lényegét: „A misztikus szív látta az Istent. És semmi, ami az Istent látja, meg nem halhat. És aki az Istent látta, az örökké megmarad.”

Ennek alapján azt vallják a muszlim misztikusok, hogy minden szó, amit a szúfik papírra vetettek, örökké megmarad, mint ahogy a misztikus szív sem hal meg, hanem örökkévaló, hiszen hozzá van kapcsolva az Istenhez, Benne örvendezik, Tőle kap vezetést, az Ő szeretetével világol és az Ő világosságával ragyog. Minden téma, amelyről a misztikusok írtak, Istennel kapcsolatos, miatta és érte jelent meg, s benne fog megszűnni.

Ezért volt az, hogy a szúfik komolyan hittek abban, hogy ők az Isten szeretettjei, választottjai, barátai, legkülönb szolgálai, akik örködnék az Ő jelei fölött. És hittek abban is, hogy minden mozdulatuk, cselekedetük, tapasztalatuk és élményük az Isten ajándéka, adományainak kiáradása. Mert oltalmazójuk a mindenható Isten; Ő az, aki neveli, tanítja, vezeti, irányítja őket.

Ha kérdezik tőlük: „Mondd meg, tulajdonképpen mi is a szeretet?”, akkor ők így válaszolnak: „Barátom! A szeretetet nem lehet emberek-től megtanulni. A szeretetre csak a Szeretett Lény taníthat meg.”

Amit mi muszlim misztikának vagy arabosan szúfizmusnak nevezünk, azt az arab nyelvben *taszawwuf*-nak hívják. Ez a szó az arab *szúf* névszó denominatívumából képzett főnév, jelentése: gyapjába öltözés. A leginkább elfogadott magyarázat szerint a keresztény aszkéták ruházata volt a durva gyapjú s ezt vették volna át a muzulmán misztikusok. Aki gyapjú ruhába öltözött, azt nevezték el *szúfi*-nak.

Ha a misztika megjelenését és lényegét bölcséleti szempontból vizsgáljuk, akkor azt kell látnunk, hogy a misztika mindig a túlzott racionalis beállítottság ellenáramaként szokott megjelenni. Amikor a racionalis beállítódás mindent az ismeret tárgyává akar tenni és ezért az objektív világ atomizálódik és kiüresedik, úgy látszik, az embernek szüksége van arra, hogy újra átélje a teljességgel való egységét, érezze azt, hogy része egy nagyobb összefüggésnek, a totalitásnak. Ebben az élményben megjelenik az Irracionális: „a Képtelen, az Elgondolhatatlan, a Nemlétező” átélésének a Valósága. Megszűnik az én és a világ, az alany és a tárgy, a szubjektum és az objektum szembenállása. Ezért a misztikus átélésnek soha sincs tartalma, hanem mindig megmarad a racionálisan meg nem ragadható élmény valóságának és igazságának hangoztatása. Minden élménynek van tárgya, van tartalma, amit átélünk, a misztikus élményben azonban az alany olyasvalamit él át, ami közelebb áll hozzá, mint saját maga. Ezért van a misztikumnak gyakor-

ta panteisztikus színezete s innen van az élménynek olyanfajta kifejezése, hogy Isten a semmihez közelebb áll, mint a létezéshez, hiszen Őbenne a megismerés semmi tárgyra nem lel (negatív teológia). A misztikus élmény extatikus fokán a misztikus már nem tudja különválasztani önmagától az Abszolútumot, a megismerőtől a megismertet, a szeretőtől a szeretettet.

A lélek feloldódik az Abszolútum határtalan tengerében s végül a személyiségből felismerhetően semmi sem marad meg: „Létezésed olyan bűn, melyhez más bűn nem fogható”. „És a lélek azt látja, ízleli és tapasztalja, hogy Isten közelebb van hozzá, mint ő maga, hogy már inkább Isten, mint ő maga, hogy bírja Őt, de nem mint tárgyat és nem mint önmagát, hanem jobban, mint mást, jobban, mint önmagát. És alkalmazkodik ehhez a fényhez, úgyhogy öröme, élete, akarata, szeretete és látása inkább Őbenne van, mintsem saját magában.” (*Benoit de Canfeld*)

Hasonló gondolatot fogalmaz meg Dzsaláleddín Rúmí is „négy-sorosaiban”:

„Kezdetben az én lelkem és a te lelked csak egy volt;
az én megjelenésem és a tiéd, az én eltűnésem és a tiéd;
igaztalan volna mondanom: enyém, tiéd;
megszűnt közöttünk az én és a te.”
„Én nem vagyok Én, te sem vagy Te, de nem is vagy Én.
Én egyszerre vagyok Én és Te, te egyszerre vagy Te és Én.
Hozzád való viszonyomban, óh Khoten szépe, zavarban vagyok,
vajon te vagy-e Én, vagy én vagyok-e Te.”

Eltűnik a különbség a Teremtő és a teremtmény között. Igen szépen fejezi ki ezt *Omar Khajjám* a Rubáját-ban, abban a jelenetben, amikor a fazekak beszélgetnek egymással:

„Most egy beszédesebb pillanta szét,
talán egy Szúfi, és így szólt: »Az ég
se tudja, hogy e sok agyag között
ki a fazekas és ki a fazék«”

Még a szúfizmus táborát is megosztotta az az extrémítás, amelyet a misztikában *al-Halládzs al-Huszájn Ibn-Manszúr* (857–922) képviselt. Azt hirdette, hogy minden ember végső célja a misztikus egyesülés Istennel, vágyakozó szerelem révén. Ebben az egyesülésben a hívek cselekedetei megszentelődnek és istenivé lesznek. Extázisban ejtette ki hírhedett szavait: „Én vagyok a teremtő Valóság (=Isten)”. Ezzel ellenségévé tette nemcsak a szunnita és síita törvénytudókat, a politikusokat, hanem még a szúfikat is, mert kijelentését úgy értelmezték, hogy a misztikus Istennel olyan mértékű azonosulásra képes, amelynek alapján valamiképpen Istennek tudja magát. Valószínű azonban, hogy

al-Halládsz ezt a kijelentést úgy értette, hogy Isten az ő szája által jelenti ki magát, az ő szája által Maga Isten mondja: „Én vagyok a teremtető Valóság!”

Al-Halládszot 915-ben letartóztatták. Csaknem hét évig börtönben tartották. Olyan bíróság ítélte halálra, amelyben a síiták is helyet kaptak. A halálos ítéletet a Hidzsra szerinti 309. év *Dzú-l-Qacada* hónap 24-én (922. március 26.), keddi napon hajtották végre. A kivégzés módja keresztrefeszítés volt. Al-Halládsz egész viselkedése és a kivégzés során tanúsított magatartása tudatosan idézte fel Jézus sorsát. Az eseményt követően sok misztikus automatikusan al-Halládsz-barát, vagy al-Halládsz-ellenes álláspontot foglalt el. A többség azonban nem kívánt szándékosan eretnekké válni, sem mártíromságra törekedni.

Amint a szúfizmus elterjedt, egyre inkább szertartásszá vált. Így alkalmassá lett arra, hogy az ortodox iszlámmal békét kössön. Ez a békekötés *al-Ghazzáli* (1058–1111) életművében történt meg. Ő fogalmazta meg legszebben a misztika vallási jelentőségét az iszlám számára: „Ha a szívem nem az értelem irányítja, akkor az ember tévelygésbe eshet; de még ennél is veszélyesebb, ha az értelmet nem a szív élteti, hiszen ez esetben a vallás kiszáradt csontvázával van dolgunk.”

AZ ISZLÁM FUNDAMENTALIZMUSA

A 20. század első felében a muzulmán arab szellemi élet erős készséget mutatott az európai gondolkodás és kultúra javainak befogadására és felhasználására. Sorra jelentek meg vallásfilozófiai művek, amelyek óriási hatással népszerűsítették az európai felvilágosodás gondolatkinsét az iszlám vallási témákkal kapcsolatban. *Mahmúd Abbász al-Aqqád* (1889–1964) számos művében tárgyalja az iszlám vallási témáit: „Az Isten” (Alláh), „A próféták atyja” (Ábrahám), „A Krisztus lángelméjűsége”, „Mohamed lángelméjűsége”, „Omar lángelméjűsége”, „Khálid lángelméjűsége”, de nem az isteni kinyilatkoztatás elvéből kiindulva, hanem az emberi képességek, az ész teremtető ereje, az emberi zsenialitás szerepének hangsúlyozásával.

Az ortodoxia komoly tudósai ezzel szemben megállapítják, hogy „a muszlimnak egyáltalán nincs szüksége arra, hogy annak alapján kísérelje meg a próféta életének megértését, hogy Őt hatalmas zseninek, ámulatba ejtő vezetőnek vagy minden hájjal megkent ravaszkodónak tekintse... Nem az-e az igazság, hogy Ő a hatalmas és felséges Istentől küldött próféta volt?” És ebből erednek aztán azok a tulajdonságai, amelyeket a zsenialitás kifejezéssel szoktak összefoglalóan említeni. „Mohamed nem úgy mutatkozott be a világnak, mint politikai vezető, népvezér vagy valamely irányzathoz tartozó gondolkodó, avagy társadalmi reformátor. Sőt nem igényelt magának életének egész ideje alatt semmi-

féle külön utat, amely azt sejtette volna, hogy ő bármely tekintetben is azt a maga módján járta volna.” (*Sza‘id Ramadán al-Bútíj*)

A fundamentalista mozgalmak az iszlámban mindig reformációs, helyesebben mondva retradicionizációs mozgalmak, tehát a Próféta intenciójának megfelelően reformálni akarják azt, ami deformálódott. A fundamentalizmus visszatérést jelent a hagyományoshoz, ahhoz, ami eredetileg helyes volt, de az idők folyamán az emberi hanyagság, tudatlanság és figyelmetlenség miatt végzetesen elromlott, eltorzult, hamissá lett. Ezért a 20. századi fundamentalizmusnak megvannak a nagy szellemi elődei, akikre hivatkozhatik: Al-Ghazzáli (1058–1111), *Ibn-Tajmíja* (1263–1328), *Mohamed Ibn-‘Abdi-l-Wahháb* (1720–1772), *Dzsamál-ud-Dín al-Afghání* (1838/9–1897). Ők voltak azok, akik az iszlám radikális megtisztítására törekedtek elsősorban a népi vallásosságban elharapódzó szentek kultuszától és az értelmiségi körökben dívó ezoterizmustól és miszticizmustól. A mai fundamentalisták ennél többet akarnak. Céljuk az egész muzulmán társadalom gyökeres megtisztítása minden nyugatosítási és európaizálási tendenciától. Társadalmatszervező programjuk átfogja az emberi élet teljességét. *Haszan al-Banná* meghatározása szerint „az iszlám dogma és kultusz, haza és nemzet, vallás és állam, szellemiség és cselekvés”. *Szajjid Qutb* megfogalmazása szerint az iszlám nem vallás a szó mindennapi, eltorzult jelentésében, vagyis amelynek hatásköre pusztán a magánéletre korlátozódik, hanem az emberi lét valamennyi területére vonatkozó komplett életmód. Az iszlám határozott irányvonallal szolgál az élet valamennyi szférája – individuális és társadalmi, anyagi és morális, gazdasági és politikai, jogi és kulturális, nemzeti és nemzetközi – számára. Ezért a fundamentalizmusnak az iszlám világában mindig súlyos politikai jelentősége van. A muzulmán köztudatban fundamentalistának lenni, körülbelül azt jelenti, hogy valamilyen módon a „Muzulmán testvériség pártjához” tartozni. Természetesen nem ilyen egyszerű a helyzet, mégis van benne annyi igazság, hogy a „muzulmán testvérek” mozgalma volt az, amely századunkban először politikailag hatékonyan és társadalmilag észrevehetően tudta képviselni és megfogalmazni a fundamentalista értékeket. A mozgalom szülőhelye Iszmá‘ílija, ahol 1928-ban az akkoriban 22 esztendőes Ahmad Haszan al-Banná megalapította a „Muzulmán Testvérek Csoportját”. A titkos szervezkedés időszakát (1928–1936) hamarosan követte a nyílt politikai aktivitás kora, amikor a mozgalom zászlajára tűzte a palesztínai arabok ügyét, s ezáltal nagy népszerűsége tett szert mind Egyiptomban, mind pedig Szíriában. 1941-ben Haszan al-Banná-t bebörtönözték angolellenességéért. A mozgalom egy ideig szoros kapcsolatban állt „a szabad tisztek” mozgalmával, ahová *‘Abdu-n-Nászir* és *Anwaru sz-Szádát* későbbi elnökök is tartoztak. Ez volt az oka annak, hogy az 1952-es forradalom után nem oszlatták föl a pártot a többi párthoz hasonlóan. A

mozgalom azonban egyfajta morális ellenőrzési szerepet kívánt magának az új helyzetben, ezt viszont a „szabad tisztek” elutasították. Az elmentét annyira kiéleződött, hogy 1954. október 26-án sikertelen merényletet kíséreltek meg Abdu n-Nászir ellen. A kemény megtorlás után 1965-ben hallattak újra magukról. A megtorlás most sem maradt el, százával börtönözték be és internálták őket. Három vezető személyiségüket, köztük a híres Korán-magyarázót és ideológust, Szajjid Qutb-ot kivégezték. Ezt a tettet mint nyilvánvaló árulást máig nem tudják Abdu n-Nászirnak megbocsátani a hithű muzulmánok. *Mubárak* elnöksége alatt a mozgalom az 1986-ban elhunyt *„Omar at-Tilmiszáni* vezetésével fokozatosan lemondott korábbi politikai törekvéseiről, s mindinkább az „őfelsége ellenzékének” szerepét vállalta magára. Emiatt a hetvenes években kialakuló új fundamentalista áramlatok élesen bírálták őket, s noha elismerték történelmi szerepüket, nem vállaltak többé közösséget velük.

A fundamentalista csoportok és közösségek számát még hozzávetőlegesen sem lehet tudni. Egy-egy merénylet vagy politikai akció következtében letartóztatott tagjaik vallomásaiból vonhatunk le következtetéseket alapelveikre és szervezeti felépítésükre vonatkozóan. Illegálisan vannak és működésük teljesen titkos. Szervezeti felépítésük rokonsági és baráti viszonyokat tükröz; legtöbbször családi kapcsolatok alapján szerveződnek. Csak Egyiptom leghíresebb börtönében 99 különböző csoport tagjait lehetett föllelni 1982-ben. A legfontosabb csoportok nevei: „A Katonai Akadémia”, „A hitetlennek nyilvánítás és kivándorlás a hitetlenek közül”, „Szent háború” – ők hajtották végre a Szádát elleni gyilkos merényletet 1981. október 6-án –, „A küldetéses iszlám”, „Az Irgalmas Isten hadserege” stb.

A fundamentalista szervezkedések akármilyen különbözőek is, s tevékenységük bármily szerteágazó és beláthatatlan is, alapvető célkitűzésük mégis nyilvánvaló: a társadalom reformációja, egyfajta politikailag kikényszerített reiszlamizáció. A hívő muzulmán, ha halálosan komolyan veszi az iszlámot, lehetetlen, hogy észre ne vegye, hogy a jelenlegi politikai rendszerek az iszlám világában valamilyen módon elárulják azt a küldetést, amit Mohamed próféta bízott az övéire. A világpolitika erővonalai, hatalmi, gazdasági sikerei nagyobb súllyal esnek a latba a muszlim országok társadalmi életének alakításánál, mint a Korán és a próféta tulajdonrendelkezései. A fundamentalista mozgalmak a maguk eszközeivel (ezek között az utóbbi években fokozottan kegyetlen terrorakciók is szerepeltek) és lehetőségei szerint mindent megtesznek annak érdekében, hogy ez ne maradjon így sokáig.

AZ ISZLÁM EURÓPAI MEGÍTÉLÉSE

Az iszlám megjelenése a keresztény Nyugat számára mindenekelőtt súlyos teológiai kérdés volt. Egy kereszténység után keletkezett vallás már pusztán létével kétségbe vonta a bibliai kinyilatkoztatás kizárólagosságát igényét. Az alapkérdés az volt, hogy hova sorolható az iszlám keresztény teológiai szempontból. *Damaszkuszi Szent János* (meghalt 749-ben), aki az omajjádák uralma alá tartozó Damaszkuszban született 675 körül, apja a kalifa hivatalnoka, s apja után rövid ideig ő is adófelügyelő (logothetés) volt, de hivataláról hitbeli okokból lemondott, egyik jelentős művében, amelyet az eretnekségekről (*Peri haireszeón*) írt, a 100. fejezetben mint keresztény eretnekségről emlékezik meg az iszlámról. Az iszlámot így nevezi: „*laoplanész thrészkeia tón Iszmaélitón*” – magyarul: az iszmaeliták népeket tévelygésbe vivő vallása, ami nem más, mint a „*prodromosz tou Antichrisztou*” – az Antikrisztus előfutára.

Ez a vélemény egészen a reformáció koráig lényegileg változatlanul tartotta magát. *Luther* és tanítványai, mint például *Melanchthon*, egész „antikrisztológiát” építettek ki. A nagy reformátor álláspontja az „Asztali beszélgetések” tanúsága szerint a következő volt: „Az Antikrisztus megtestesülése egyaránt a pápa és a török, mivel az ember is testből és lélekből áll. Az Antikrisztus lelke a pápa, teste a török, aki testileg támadja az egyházat, amaz lelkieg. Ugyanis mindkettő egy úrtól van, az ördögtől, mert a pápa hazug, a török gyilkos”. A magyar reformátorok nem másolták szolgai módon a lutheri álláspontot, hanem a muzulmán törökökkel való saját közvetlen tapasztalataik talaján állva árnyaltabban látták a problémát. Szerintük a török Isten büntető eszköze. A török miatti szenvedésekkel Isten csak a megtérés szükségességét és sürgősségét teszi hangsúlyossá a keresztény nép számára. Az iszlám jelenléte csupán ideiglenes. Isten vagy eltörli őket a föld színéről, vagy pedig ők is az igaz keresztény hit követői lesznek. Meglepő, hogy a reformáció híveire is átragadt az iszlámra annyira jellemző missziói optimizmus, és komolyan számoltak azzal, hogy a reformáció terjedése nem áll meg a magyar népesség határainál, hanem még a muzulmánokra is áttérjed, akik majd önként áttérnek az evangélium szerint reformált keresztény hitre.

A felvilágosodás új szemléletet hozott az európai vallásfilozófiába. Kezdi a vallást a mindenben uralkodó fejlődés gondolatából kiindulva vizsgálni és a fejlődés nézőpontjából megítélni. Előtérbe kerül a vallás erkölcsi jelentőségének a hangsúlyozása. A jövő vallása mindinkább erkölcsi tartalmú lesz, s egyre kevesebb szerepet játszanak benne a dogmák. *G. E. Lessing*, a német felvilágosodás egyik legeredetibb gondolkodója egy egész drámai költeményt szentel annak, hogy a három monoteista világvallás egymáshoz való viszonyát a felvilágosodás né-

zöpontjából megvilágítsa. A Bölcs Náthán c. művében szerepeltet egy példázatot, mely szerint élt Keleten egy ember, akinek volt egy gyönyörű, varázshatalommal bíró gyűrűje. Őrizte, óvta, s hogy illetéktelen kézbe ne kerüljön, meghagyta legkedvesebb fiának, hogy ő is a legkedvesebbnek adja tovább a gyűrűt. Így jutott a gyűrű egy olyan apához, akinek mindhárom fia egyformán kedves volt, mindhármat egyformán szerette, s mindnek odaígérte a gyűrűt. Amikor halála közeledtét érezte, zavarba jött, mit tegyen, egyik fiát sem akarta rútul becsapni. Egy aranymívessel elkészíttetett két másolatot. A másolatok oly remekül sikerültek, hogy az apa sem ismerte meg az eredetit. Mindhárom fiának adott egy-egy gyűrűt és meghalt. Mindegyikük biztos volt abban, hogy az apa nem szedhette rá, vádolta hát a testvéreit. Bíróhoz mentek, de az nem tudott dönten. A döntés helyett egy jó tanáccsal szolgált. Az atya bizonyára mindhárom fiát egyként szerette, s nem akart elnyomni ketőt, hogy egynek kedvezzen. Viselje hát mindegyikük gyűrűjét úgy, mintha az igazi volna, igyekezzen gyűrűje varázshatalmát megmutatni, s jóságával nyerje el mindenki tetszését, hogy úgy lássék: övé az igazi!

A példabeszéd értelme világos. Nem a dogma és a tan a fontos, hanem a hitből fakadó cselekedet. A dogmatikai ellentétek háttérbe szorulnak a szív tisztasága, a szándék nemessége mögött.

A 20. század legnagyobb protestáns teológus tudósa, *Adolf von Harnack* (1851–1930) már fiatalon felvetette annak lehetőségét, hogy az iszlámot keresztény tévtanításnak tartsuk. Nagyszabású dogmatörténeti kézikönyvében lehetőséget lát arra, hogy az iszlámot végső elemzésben a kereszténység eltorzított, meghamisított formájának tekintsük. Már azért is érdekes ez a felvetése, mert úgy látszik, mintha elgondolásában az iszlám keresztény-ellenes érvelése fordulna visszájára – tehát az iszlám ellen.

Voltak olyanok is, különösen a keresztény iszlámtudósok között, akik az iszlám mélyebb megértésére törekedtek. Az iszlám híveivel folytatott dialógusok elősegítették egymás jobb megismerését, a közös alapok feltárását. A teológiai párbeszéd, a kölcsönös megértés folyamatában megjelent az igény arra, hogy a saját teológia alapján próbálják a másikat értelmezni és értékelni. *L. Massignon* (1883–1962), a neves iszlámtudós átveszi az iszlám híveitől a három mennyei eredetű vallás sémáját: Izráel, Egyház, Iszlám. Szerinte az iszlám hiteles útja az üdvösségnek, Prófétaja igazi próféta. *Youakim Moubarac*, Massignon tanítványa szerint a kereszténység és az iszlám az üdvösség párhuzamosan futó két útja. Ábrahám atya Izsáknak és a zsidó népnek (test szerinti Izráel), ebből a népből született Krisztus, akitől a lelki Izráel, az egyház ered, amely várja Krisztus második eljövételét. Ugyanez a séma az iszlám oldalán: Ábrahám atya Iszmáelnek és az arab népnek (test szerinti Iszmáel), ebből a népből született Mohamed, akitől a lelki Iszmáel, az iszlám ered, amely várja Krisztus második eljövételét.

Ez a modell bármily tetszetős is, nem magyarázza meg a legfontosabbat: hogyan viszonylik a két vallás egymáshoz, s hogyan értékelhető az iszlám igazságigénye keresztény teológiai szempontból?

EURÓPA FÉLELME

A modern Európa csodálatraméltó sikereket mutat fel más kultúrák megismerésében, megértésében és szellemi integrálásában. Ez a képesség talán még az ókori hellénizmus örökségeként maradt ránk. Mindaz, ami idegen és félelmetes, a megismerés és a megértés által megszelídíthető, legsajátabb önmagunkhoz viszonyítható, a magunkéval közös sorsban elgondolható, mint önismeretünk része szemlélhető s ezáltal elveszíti fenyegető jellegét. Egyetlen kultúra és vallás van, amellyel kapcsolatban Európának ez a bámulatra méltó képessége csődöt mondott: az iszlám. Hiába a több évszázados érdeklődés, az iszlámkutatás óriási irodalma, az átlagember gondolkodásában az iszlám megismerésének és megértésének helyét babonás félelmek, rémhírek és ijesztgetések foglalják el. Persze ha vizsgáljuk, hogy a félelmek okozzák-e az értetlenséget, vagy a megértés hiánya váltja ki a beteges félelmet, nem jutunk előre. A félelem mindenképpen „rossz tanácsadó” éppen annak megismerésében, akitől félünk. A fenyegetettség érzése, az eltűnt aggodalmak a helyes megértés ellenében hatnak. A publicisztika nem hatol az események gyökeréig, kísérletet se tesz azok komolyabb megértésére. Hírei rémhírek; erőfeszítései nem lépnek túl a rémhírterjesztésnél.

Pedig a 20. század második felében teljesen új helyzet állt elő: Európa nem utazik többé az iszlám világába, sem úgy, mint keresztes lovag, sem úgy, mint gyarmatosító, hanem gazdaságával és gazdagságával a saját területére csábítja a muzulmánokat. Saját civilizációját teszi csábítóvá és kívánatosá a saját hazájukban, a saját civilizációjukban boldogulni nem tudó muzulmánok előtt. Európa anyagi kultúrájával el tudja varázsolni a keleti embert, de kérdés, hogy közben mi zajlik a lelkek mélyén. Európa szellemi kultúrája, lelkiisége, vallása megéri-e a muszlim vendégmunkások tömegeit vagy sem? Aki gazdaságilag integrálható, integrálható-e szellemileg is? Bekövetkezik-e az asszimiláció, vagy újra lázad a keleti ember a Nyugat ellen? Megtalálja-e ismét a támaszát az iszlámban? Lesz-e reneszánsza – most már Európán belül – az iszlámnak? Kap-e impulzusokat Európa egy megújult, Európában született és újjászületett iszlámtól, vagy a tömegmértűvé vált európai muzulmán jelenlét csak elhanyagolható részletkérdés: a vendég vendég marad, s csak úgy lelhet otthonra, ha elszakítja magát keleti gyökereitől?

TUDOMÁNYOK ÉS TANULMÁNYI TERVEK A KÖZÉPKORI ISZLÁM VILÁGÁBAN

Az iszlám világában mindenkor meglehetősen nagyra értékelték a tudást, hiszen a *Mohamed* által közvetített isteni kinyilatkoztatás Szent könyvében, a Koránban világos és egyértelmű utasítások olvashatóak arra vonatkozóan, hogy a tudás keresése minden hithű muzulmánnak kötelessége. A Korán olyan forrás, amely buzdít a tapasztalatokon és próbákon keresztül elért, meditáció és megfigyelés segítségével végigvitt ismeretszerzésre, hiszen az igaz tudást áhító ember Istent áhitozza.¹

Az „Olvass...!” (iqra’) olyan fontos kinyilatkoztatás a Koránban (96:1,3), mely alátámasztja ezt, csakúgy, mint az a gyakran visszatérő gondolat, hogy az emberi lények Alláh ágensei a Földön, aki megtanította őket mindenre, amit nem tudtak, és felelőssé tette őket önmaguk sorsát illetően. Az iszlám szerint az istenhit csak akkor lehet érvényes és szilárd, ha rendíthetetlen bizonyosságra és meggyőződésre épül, ehhez pedig az szükséges, hogy az ember látóképességének szélesítésére és elméjének csiszolására törekedjék. A muzulmánok szerint Alláh azért látta el az embereket különböző érzékszervekkel, hogy azok segítségével a legmegbízhatóbban lehessen megismerni a Teremtő parancsait és azokat a dolgokat, amelyekben Alláh tetszését leli. Ez vezethet el a hithez, ez a tudás útja.² A tudás keresésére való szüntelen törekvés a muzulmán világban aláhúzza a nevelés határtalan jelentőségét.

A tudás keresése és a nevelés szempontjából is nagyon lényeges kiemelni, hogy a muszlim életszemlélet holisztikus szemlélet, amely nem választja el az evilági és a túlvilági életet. Az iszlámban az evilági, empirikus, illetve a metafizikai, lelki elemek szoros kapcsolatban állnak, és a nevelés az embert mindkét életre felkészíti: a földi létre és a halál-on túli létezésre is.³ A muszlim nevelés végső célja az Alláhnak való teljes alávetés elérése egyéni és közösségi szinten és az emberiség egésze szempontjából.⁴

A tudományok ismerete a muszlim közösségekben tehát mindenkor megbecsülést biztosított a művelt embereknek, és a közfelfogás szerint valamennyi muzulmánnak legalább annyit tanulnia kellett, hogy a Korán szövegét megismerje. „Keressétek a tudást a bölcsőtől a sírig..., Kínába is menjetek el érte, ha kell” – idézték gyakran Mohamed szavait. *Ibn-Dzsáir* egyik művében a hagyományok közül az alábbi ajánlotta olvasói figyelmébe: „Nincs fontosabb Alláhnak, mint egy olyan ember, aki megtanult egy tudományt (*ta ʿallama ʿilman*), és azt másoknak is

megtanította. (...) Ha Alláh csak egy tudós ember felé vezérli utadat, jobb az neked, mint az egész világ.”⁵ Alláhot gyakorta említették *al-‘Álim*-ként, ami annyit tett: aki tud.⁶

A legszélesebb körű és legfelsőbb szintű tudás keresése és terjesztése volt tehát a muzulmán pedagógia legfőbb célja. Nem csupán a tudás (*‘ilm*) jelentését kutatták, hanem annak számos formáját és felhasználhatóságát is számba vették. Ez a szó jelentett még „képzést”, „értelmet”, „tudományt”, szóösszetételekben pedig egyes ismeretrészeket (például: *‘ilm al-nabát* = a növények ismerete, vagyis botanika). Többszámú alakjával fejezték ki a tudományok összességét (*‘ulúm*).⁷ Az arab *tarbíja* szó a nevelést jelentette, „művelni”, „növelni” értelemben, és ha embernevelésről volt szó, akkor a „javítva, fegyelmezve nevelni” (*tácdíb*) és a „művelve, nyesegetve alakítani” (*tahdzib*) szinonimákkal világították meg a fogalmat.⁸

A témával szorosan összefüggő kifejezés az *adab* is. Ennek az arab szónak az értelme a századok során jelentésváltozáson esett át. Eredetileg – csakúgy, mint a latin urbanitas – „udvariasság”-ot jelentett, aztán emberieséget (mint a humanitas) és azon ismeretek összességét, melyek ezt az eszményt szolgálják. Az Abbászidák korában ez a szó az általános műveltséget jelölte, mely szükséges volt egyes hivatalok vagy felsőbb funkciók betöltéséhez (titkárok, vezírek stb. esetében). Fentiek kívül ez a kifejezés az irodalomban is használatos a több tárgyat érintő, de nem speciális témákban való elmélyültséget megvalósító prózai művek megnevezése kapcsán. A 13. században *Jáqút* azt írta, hogy az *adíb* (= az adab írója) és az *‘álim* (= tudós) között az a különbség, hogy míg az első minden dolog legjavát emeli ki műveiben, a tudós csak a tudomány egy részének megismerését kívánja elérni. Az *adíb* tehát az általánosan művelt ember, az *‘álim* pedig a szaktudós megnevezése.⁹

A 10. században élt tudós, *Ibn ‘Abd-Rabbihi* úgy definiálta a tudást és a nevelést, mint „olyan oszlopokat, amelyeken a vallás és a világ tengelye nyugszik. Ezek különböztetik meg az embert az állatoktól, az értelmes lényt az oktanoktól. A tudás és a nevelés az értelem lényege, a test mécsese, a szív fénye és a lélek kormányja. (...) Ha egy gyereket nem nevelnék, nem tanítanák meg írni-olvasni, olyan lenne, mint a legostobább állat, a legzavarodottabb szörnyeteg.”¹⁰

A középkori muszlim világ tudósainak többsége hasonlóképpen vélekedett és ezért egész műveket vagy műrészleteket szenteltek a pedagógiai és a tudományos kérdések tárgyalásának. Érdeklődésük homlokterében állt az – az írásos kultúrával rendelkező ókori népek többségénél is kimutatható – törekvés, hogy a tudományos ismereteket rendszerbe foglalják és e rendszerek segítségével kidolgozzák a muszlim életfelfogás szempontjából legsikeresebb, legcélravezetőbb képzési és nevelési terveket.

TÖREKVÉSEK A TUDOMÁNYOK RENDSZEREZÉSÉRE

Az ókori gondolkodók művein felnőtt, a görög, perzsa, indiai és más népek tudományos eredményeit lefordító és továbbfejlesztő muzulmánok elsődleges kérdésnek tartották a muszlim életvitel, a nevelés szempontjából a tudományok rendszerezését. Ezt már az iszlám első évszázadaiban sem tekintették mellékes problémának, az intézményesült oktatás kiépülésével azonban mindez megkerülhetetlenné és elodázhatalanná vált. *Al-Kindi*-től *Ibn-Khaldún*-ig hosszú a sor, ha szeretnénk számba venni azokat a muzulmán tudósokat, akik – a tananyag-struktúra kialakítását is segítő – tudományrendszerezési munkákat végeztek. (Közülük e tanulmány keretei között csak néhány jellegzetes gondolkodónak az elméletére térünk ki, a teljesség igénye nélkül.)

A tudományrendszerezéssel foglalkozó hithű muzulmánok úgy vélték, hogy jóllehet sokféle tudomány létezik, a muszlimoknak valamennyi iránt érdeklődniük kell. A tudományok között azonban a legtöbb hierarchikus viszonyt írt le, amely rendszer csúcán, a legmagasabb szinten a vallástudomány állt. A tudományok rendszerét többen úgy képzelték el, hogy a tudás egységes fájának ágai az egyes tudományterületek, amelyek között vannak elméleti, gyakorlati és hasznos vagy produktív tudományok.¹¹ A muszlim felfogás szerint akik csak egyetlen tudomány tanulmányozásának szentelik magukat, azok lehetnek ugyan tudósok, de a bölcsesség elérésére törekvő művelt embereknek csak a sokoldalúan képzettek nevezhetők. Ez a gondolkodásmód határozta meg az oktatási intézményekben tanított tananyagot is Damaszkusztól Córdobaig. Már az alsó szinten is törekedtek a sokoldalú képzésre – különösen al-Andalúszban, azaz Andalúziában –, mert úgy vélték, az írás-olvasás és a Korán megtanulása nem elegendő a vallás, Alláh lényegének megértéséhez. A 10. századtól kialakuló és elterjedő medreszékben, melyek a közép- és (részben) a felsőfokú képzés szinterei voltak¹², illetve a felsőoktatás egyéb formái esetén még inkább fontosnak tartották az elsajátítandó tudományterületek meghatározását, a közöttük lévő kapcsolatrendszerek leírását és a tananyag tartalmának, sorrendjének kidolgozását.

Különböző tanulmányaiban C. G. *Anawati* mintegy 20 olyan klasszikus arab művet elemzett, amelyekben megtalálható a tudományok valamiféle rendszerezése. Ezek között vallásos és filozófiai értekezések éppúgy szerepelnek, mint eretnekek írásai.¹³ A keleti világ nagy rendszerezői közül kiemelkedett például al-Kindi, *al-Fárábi*, *al-Ghazzáli* és *Ibn-Színá* (*Avicenna*), akik nemcsak tanítottak, hanem a görögökhöz (*Platón*hoz, *Arisztotelész*hez) hasonlóan megpróbálták osztályozni is a tudományokat értékük, hasznosságuk, nemességük szerint. Az ő nyomdokaikon jártak azok az Andalúziában munkálkodó tudósok, akik ugyanezt kísérelték meg, például *Ibn-Hazm* és *Sza'íd al-Andalusí*.

AL-FÁRÁBÍ FŐBB TUDOMÁNYRENDSZEREZŐ MUNKÁI

Az első tudományrendszerezésről szóló munkát a 9. században al-Kindi (körülbelül 800–870), a bagdadi orvos, filozófus és asztrológus készítette el. Arisztotelész követőjeként főként logikával, természetudományokkal és matematikával foglalkozott és ez utóbbi tudományt tartotta legfontosabbnak a többi tudomány megalapozása kapcsán. Az ő munkájára és görög művekre támaszkodva a szintén bagdadi tudós, al-Fárábí (körülbelül 870–954) több meghatározó jelentőségű könyvet, értekezést és levelet írt a 10. században.¹⁴ Al-Fárábí, a sokoldalú elmeszerencsés pillanatban került Bagdadba, ahol az Abbásszidák alatt akkoriban virágzottak a tudományok. A rendkívül művelt férfiú elsősorban Arisztotelész műveinek magyarázataival hívta fel magára a figyelmet, ő volt az arisztotelészi logika első keleti kommentátora.

Az ókori görög tudós nyomán, de annak tudományrendszertanát módosítva írta meg egyik legjelentősebb könyvét¹⁵, A tudományok felsorolása (*Ihszā al-ʿulūm*) címűt, melyet a középkori Európában is használtak, a mű latin fordítása jelentős hatást gyakorolt a skolasztika kibontakozására.¹⁶ A művet *Sevillai János* és *Cremonai Gerhard* fordította latinra, ez utóbbi mester *De Scientiis* című munkája vált használatossá a keresztények körében. (Létezett a mű héber nyelvű változata is.) A könyv öt fejezetre oszlik és rendszere általános hasznát maga a szerző úgy ecsetelte, hogy ez segít hozzá az ember, a világ megismeréséhez. Különbséget tett az igazi tudós és a fontoskodó ember között: míg az előbbi a tudományok lényegének és egymáshoz való viszonyának megismerésére törekszik, az utóbbi olyan tudást emleget, amelynek nincs is birtokában.¹⁷ Könyve bevezetőjében ezt írja: „E könyv haszna abban áll, hogy az az ember, aki e tudományok közül szeretné valamelyiket tanulmányozni és elmélkedni akar fölötte, tudja meg, mely dolgokon is kell elgondolkodnia és milyen előnnyel fognak járni töprengései és milyen nyeresége lesz mindebből és milyen kiválósághoz vezet ez; abból a célból (íródott a könyv), hogy az ember valamely tudomány tanulmányában tett erőfeszítései az ok ismeretében menjenek végbe és ne csak vakon, az útról letérve haladjon.”¹⁸

Műve első nagy fejezetében a nyelvtudományról írt, amely a tudományok tanulmányozásának abszolút alapját jelenti minden népnél, bár ő természetesen elsősorban az arab grammatikára utalt. A nyelvtudomány szerinte két fő részből áll: egyrészt az adott nyelv főbb szavainak elsajátítását foglalja magába, másrészt pedig a szavak megalkotásának, ragozásának, összefűzésének, helyes ejtésének stb. szabályait. Részletes, a szóetimológia, lexikográfia, szintaxis, fonetika, prozódia, poétika területét és más ágakat példákkal illusztráló, bemutató leírást adott a szerző a nyelvről, mindvégig hangsúlyozva, hogy a nyelv szabályainak elsajátítása nélkül nincs tudományos megismerés.

A második rész, melyet követői a „legaprólékosabb és legokosabb” résznek tartottak és saját műveikbe is beépítették, a logika tudományáról szól. Ez, a könyv leghosszabb és legalaposabb fejezete, az arisztotelészi logikára alapozva, példák sokaságával alátámasztva világítja meg e tudomány fontosságát. Al-Fárábí szerint a logika tanításainak megismerése hasznos és szükséges ahhoz, hogy valaki komoly tanulmányokat folytasson. Szerinte a „logika művészete... szabályokat ad, melyek célja helyes útra terelni a megértést, az embert közvetlenül a bölcsesség útjára vezetni és az igazság biztonságát nyújtani számára a racionális ismeretek kapcsán, melyek hibalehetőségeket hordoznak magukban...” és úgy vélte, hogy ezek a szabályok óvják meg az embert a tévedésektől és álokoskodásoktól, mivel az igazság keresése közben gyakran fennáll a hamis ítéletalkotás lehetősége.¹⁹ A logika jelentőségét al-Fárábí a nyelvtudományéhoz hasonlította, mely a nyelvhasználat szabályait nyújtja, míg az előbbi a gondolkodás szabályait. Jelezte viszont a két tudomány közti alapvető különbséget: míg a nyelvtudomány egyes népekre jellemző nyelvi szabályokat és sajátosságokat ír le, addig a logika szabályai általánosak, minden nép által követendők. A bagdadi tudós érdemeihez tartozik, hogy nem csupán annyit tett könyvében, hogy bemutatta a különböző bizonyítási módszereket és más logikai ismereteket, hanem rávilágított azokra a nézetekre is, amelyek saját korában megkérdőjelezték a logika hasznát. Tagadta a „született tehetség” fogalmát abban az értelemben, hogy valaki tanulás nélkül is eljuthatna az igazság megismeréséhez.

A propedeutikus tudományok alkotják rendszertanában a harmadik nagy csoportot, ezen belül hét területről írt: az aritmetika, a geometria, az optika, az asztronómia, a zeneelmélet, a „súlyok” tudománya és a mérnöki tudás jelentik itt a főbb részeket. Al-Fárábí valamennyi, előkészítő jellegű tudományág esetében megkülönböztetett elméleti és gyakorlati jellegű tudást. Könyve ezen részének is nagy érdeme, hogy minden kijelentését példákkal támasztotta alá, lehetőséget nyújtva így kevésbé képzett olvasói számára is tanításai megértésére. A gyakorlati aritmetika a megszámlálható dolgokkal foglalkozik, az elméleti aritmetika ugyanakkor a számokkal elvont értelemben végez műveleteket; e tudományterület vizsgálati körébe tartozik például a négy alapművelet, a hatványozás, a páros és páratlan számok, valamint a törtek tanulmányozása. Ehhez hasonlóan a geometria esetében is elkülönül a konkrét dolgok („vonalak”, „területek”, testek) vizsgálatával és a rájuk vonatkozó teoretikus tudással kapcsolatos ismeretszerzés.²⁰

A geometria területeivel kapcsolatban álló, de külön területként jelenik meg az al-Fárábí-féle műben az optika, amely tudomány különbséget tesz a látvány és a dolgok valóságos tulajdonságai között és így ki-küszöbölhetővé válnak a szem tévedései. A szerző szerint e tudomány lehetővé teszi távolban lévő tárgyak lemérését, az optika segítségével

például kiszámítható nagy fák és falak magassága, völgyek és folyók szélessége, mélysége, hegyek magassága és felhők távolsága. Írt a tudós azokról a mérőeszközökről, amelyek az optikai vizsgálódások egy része során használatosak és külön említést tett a visszatükröző felületek mérésekhez való felhasználásáról (például a víztükör, illetve fényes tárgyak kapcsán).²¹

A csillagászat tudományáról szólva aláhúzta, hogy megkülönböztendő egymástól az asztrológia, mely a csillagjegyekkel és a jövő előrejelzésével foglalkozik, illetve az asztronómia, mely valódi tudomány. Ez utóbbi vizsgálódási területét három fő részre tagolta al-Farábí: egyrészt foglalkozik égitestek alakjával, egymáshoz viszonyított helyzetével, másrészt az égitestek mozgásával, a zodiákuson belül elfoglalt helyükkel, mozgásuk bolygónkon tapasztalható következményeivel. Kifejtette, hogy valamennyi égitest keringést végez és valamennyinek sajátos mozgási iránya van. A csillagászat körébe sorolta a szerző a Földről szóló tudományos ismereteket is, mint például a bolygó régi (az emberi civilizáció megjelenése előtti) állapotának kutatását, a klimatikus viszonyok tanulmányozását, az éjszakák és nappalok, illetve az évszakok váltakozásának szabályszerűségeit stb.²²

A zene kapcsán is gyakorlati és elméleti területekről értekezett al-Farábí. A gyakorlati zenetudomány különböző természetes és mesterséges módon (hangszerekkel) megszólaló hangokkal foglalkozik, a zeneelmélet viszont a konkrét hangoktól, az anyagi megjelenéstől független tudomány, mely különböző részterületekre oszlik, mint például a harmóniát mutató hangsorok elkészítésének elvei és módszerei.

A kötet matematikai tudományágakkal foglalkozó fejezetének záró részei a „súlyok” tudományáról (mechanikáról) és a mérnöki tudományokról szólnak. Az előbbi kapcsán a bagdadi tudós írt a mérlegekről, súlymértékekről, amelyekkel mérnek és a „súlyos” dolgokról, amelyek mérését végzik ezen eszközökkel. Azokat a felemelő, elmozdító, szállító stb. szerkezeteket is itt tárgyalta, amelyek előidézik a „súllyal” rendelkező testek helyváltoztatását. A mérnöki tudományok a matematikai tudományok in actu alkalmazásaként kerülnek bemutatásra a kötetben.

A negyedik fő fejezet a fizika és metafizika tudományáról szól. A fizika a fizikai testeket és tulajdonságaikat tanulmányozó tudomány, „megismertet azokkal a dolgokkal, amelyekből, amelyek által és amelyekkel léteznek ezek a testek és tulajdonságaik”.²³ A testek egy része természetes (a föld, az ég, a növények és állatok, maga az ember), más részüket pedig az ember teremtette, az ő akarata és tevékenysége által keletkeztek (például az üveg, a kard, az ágy, a szövet stb.). A tulajdonságok kapcsán al-Farábí azt írta, hogy a természetes testek tulajdonságai egyediek, létezésüket egyetlen Teremtőnek köszönhetik. Anyaguknak, formájuknak és minden tulajdonságuknak oka, végcélja és értelme a teremtés művének nagy egészében van. A mesterséges testeknek pe-

dig – az emberi akarathoz és igényekhez igazodva – kifinomult, a rendeltetésükhöz igazodó sajátosságaik vannak.

A metafizikáról azt írta, hogy a legtökéletlenebbtől a Legtökéletesebbig lehet emelkedni általa, az Örök Létezőig, amely egységbe foglalja az összes létezőt. Ez az Örök Létező nem származik semmiből, nincsen kiváltó oka és előtte nem létezett semmi; ez az abszolút létező, az egyetlen, mely teljes, egységes, valóságos és igazabb, mint bármi rajta kívül és al-Fárábí szerint nem lehet más, csakis maga az Egyetlen Isten. (Lásd: „Ó, Alláh, az egyedülvaló, Alláh az örökkévaló! Nem nemzett és nem nemzetett. És senki nem fogható hozzá.” Korán 112:1–4.) A metafizika megmutatja a vizsgálódó ember számára azt, hogyan származnak az Örök Létezőből más létezők és megmutatja, mi okozza a világ dolgai között meglévő harmóniát. A szerző e részben – könyve korábbi fejezeteihez hasonlóan – nem csupán az általa igaznak és fontosnak tartott ismereteket közvetíti, hanem teret ad azoknak a kételkedéseknek is, amelyek a témával kapcsolatosan a körülötte lévő világban felmerültek. Azért fontos szerinte a „hibás vélemények” megcáfolása, mert „az emberben nem lehet kétség Istent illetően”.²⁴

Az utolsó fejezetet al-Fárábí a politikának, a jognak és a teológiának szentelte és itt is jól felismerhető Platón és Arisztotelész hatása. Mint azt más művei is mutatják, a tudós az emberi fejlődés szempontjából a megismerés mellett kiemelt helyen említette az ember társadalmi dimenzióját, a közösséghez való tartozás fontosságát és meghatározó voltát. Ibn-Khaldúnt messze megelőzve, a görög államelmélet-alkotók késői utódaként a bagdadi szerző lázasan kereste a boldogság eléréséhez szükséges ideális államformát. Ő maga is elkészítette az eszményi közösségi szerveződés városi modelljét (*al-madína al-fádila*), ahol a társas együttélés legfőbb rendezőelve a kölcsönös segítségnyújtás.²⁵ Tudományrendszertani könyvében is hosszasan kifejtette a politika tudományának tartalmát, melynek lényege szerinte abban áll, hogy meg kell ismerni és érteni az emberi viselkedésformákat és ki kell dolgozni a boldogság elérését elősegítő rendszabályokat, illetve azok betartásának módjait. A politika tehát a helyes kormányzási elvek kidolgozását és betartását/betartatását jelenti, mely egy felsőbb hatalom (uralkodó) által valósulhat meg szerinte. A kormányzásról szólva egyrészt leírta a helyes, erkölcsös, boldogságot biztosító államvezetési módszert, amelynek révén jó közösségek és jó városok működhetnek és amelynek feltétele, hogy az evilági boldogság mellett a túlvilági létre is figyelmet fordítsanak. Emellett al-Fárábí kifejtette a – körülötte létező világban is megfigyelhető – helytelen, rossz útra vezető kormányzási módokat, amelyekből rengeteg féle van: például ha egy uralkodó(i kör) a gazdagságra tör, akkor a kapzsóság kormányát hozza létre, ha dicsőségre, akkor a hiú dicsőség uralma valósul meg stb. al-Fárábí azonban jól tudta, hogy a jó kormányzáshoz nem elegendőek a helyesen megfo-

galmazott törvények: alappillér még az emberek erőfeszítéseinek lendítő ereje. Mindennek megvalósulásához pedig hosszas tapasztalatok és sok jó példa szükséges, azaz a boldogsághoz vezető „politika” megteremtése hosszú folyamat és a közösség egészének cselekedetein nyugszik. A tudós szerint olyan a jó politika is, mint az orvoslás: egyrészt vannak könyvek, melyekben lefektetik a szabályokat, másrészt létezik a valóság, ahol az ismereteket alkalmazni kell. Mindez az állandó gyakorlást igényli, a látott példák folyamatos beépítését.²⁶ Több más, a neveléstörténetből is ismert személyhez hasonlóan al-Fárábí is leírta azt, hogyan kell nevelés útján felkészíteni a leendő uralkodót eljövendő feladataira.

A politikáról írott alfejezet – csakúgy, mint a könyv többi része – egyértelműen kifejezi a szerző azon meggyőződését, hogy a földi élet a létezésnek csak egy szelete, a boldogság és az igazság elérése egy magasabb szintű terv keretében, a vallásos életforma segítségével váltható valóra. Ebből a gondolkodásmódból, világszemléletből szervesen következik, hogy a jog az író szerint a vallás kerete; a jogtudomány nála tulajdonképpen a vallásjog, mely két részből áll: a dogmákról szóló tanításokból és az ezekből következő emberi cselekedetek rendszeréből. A *kalám* (teológia) tudománya arra szolgál, hogy az ember képes legyen megvédelmezni a kinyilatkoztatáson alapuló dogmákat és készen álljon logikus észérvekkel cáfolni mindent, ami azok ellen szegül. Al-Fárábí szerint az ember tökéletesedésében korlátozott, ezért úgy fogadja a teológiai igazságokat, mint a gyermek vagy a tapasztalatlan ifjú a tökéletes férfiú tanításait, ám ahogy kiművelődik, ismereteket és tapasztalatokat gyűjt a világ dolgairól, képessé válik az elvont, magasabb szintű igazságok befogadására.²⁷ A szerző vallástudományról írott szavait – a logikáról szóló fejezet mellett – halála után a legtöbbet emlegették. (1. ábra)

Jóllehet más muszlim szerzőkhöz hasonlóan maga al-Fárábí is írt műveket alkímiáról, álommagyarázatról és más okkult tudományokról, osztályozásában ezek nem szerepeltek.²⁸ Az emberi cselekvéseknek, magának a tanulásnak is végső célja az Örök Létező megismerése, az istenséggel való egyesülés. E cselekedeteknek mindenkor meg kell egyezniük az isteni világtervvel és ennek érdekében szükséges a világra vonatkozó ismeretek rendszerezése is. A tudás elérésének alapvetően két útja van: a tanulás (*ta'allum*) és az ismeretek alkalmazása (*tá'dib*), ezek közül mindegyik lehet elméleti és gyakorlati. Más műveiben (például az arisztotelészi filozófia tanulmányozásához írott bevezető munkájában) al-Fárábí azt is kifejtette, milyen lelkiállapot szükséges a megismeréshez. Az ember eszerint a tanulás megkezdése előtt „újítsa meg élvhajhász lelkét, hogy csakis az igazságra áhítozzon és ne az élvezetekre és változtassa meg racionális lelkületét, hogy akarata becsületes legyen. (...) ...szükséges továbbá az állhatatos és kitartó igyekezet..., mi-

nyelvtudomány	<ul style="list-style-type: none"> – szintaxis – grammatika – kiejtés és stílus – költészet
logika	
propedeutikus tudományok	<ul style="list-style-type: none"> – gyakorlati és elméleti aritmetika – gyakorlati és elméleti geometria – optika – égi tudományok (asztrológia, valamint az égitestek mozgásának és alakjának tudománya) – zene – súlyok tudománya (mechanika) – eszközök tudománya (egyszerű gépek és művészeti/tudományos eszközök tudománya)
metafizikai	<ul style="list-style-type: none"> – a létezők lényegének megértése – sajátos tudományok elveinek és a megfigyelési tudományok ismerete
és	<ul style="list-style-type: none"> – a nem anyagi létezők ismerete, tulajdonságaik és jellemvonásaik, ami az Igazság megértéséhez vezet, mely a Legfelsőbb Isten egyik neve
fizikai tudományok	<ul style="list-style-type: none"> – a testek anyagainak megismerése – az elemek természetének megismerése és anyagösszetételük a testek alakulása során – a testek keletkezésének és elmúlásának tudománya – az elemek együttesének ismerete – a négy elemből álló testek tudománya és sajátosságaik – ásványtan – botanika – zoológia
társadalomtudományok	<ul style="list-style-type: none"> – jogtudomány – retorika

1. ábra. Al-Fárábí tudományrendszere a 'Tudományok felsorolása' című mű alapján

vel a vízcsepp, ha kemény, a követ is feloldja. Nem kell olyasmivel foglalkozni, ami nem tudomány, mert a sok különböző dologgal való foglalkozás oda vezet, hogy nem lesz rend, sem pedig összhang. Ami pedig az élet hosszúságát illeti, el kell mondani, hogy ha – miként Hippokratész mondta – a testekről való gondoskodás meghosszabbítja az életet, hogyan hosszabbodna meg az a lélek ápolásával?”²⁹

Al-Fárábí tehát, felhasználva Arisztotelész, Platón és más előtte élt (főként görög) tudósok eredményeit, hithű muzulmánként olyan új tudományrendszert teremtett, amely hierarchikus építményének csúcsán a teológia megismerése állott, mégpedig igazodva a Mohamed által közvetített isteni kinyilatkoztatáshoz.

TOVÁBBI MUSZLIM RENDSZERALKOTÓK: IBN-SZÍNÁ, AL-GHAZZÁLI, SZA‘ÍD AL-ANDALÚSZÍ ÉS IBN-KHALDÚN

Al-Farábí rendszerét – változtatásokkal – Ibn-Színá (Avicenna) is átvette. Ő a tudományok között nagyon határozottan alá- és fölérendeltségi viszonyokról beszélt, melyeket szerinte a bölcsesség elérésére törekedve figyelembe kell venni.³⁰ Ő is elméleti (*nazarí*) és gyakorlati (*‘amali*) tudományokra osztotta fel a diszciplínákat. Az első csoportba tartoztak nála a fizikai, a testekkel és mozgással összefüggő tudományok (*tabí‘í*), a matematikai tudományok (*rijádí*) és az „isten” tudományok (*iláhi*), melyek nincsenek összefüggésben sem az anyaggal, sem a mozgással. A gyakorlati tudományok Ibn-Színá szerint az etikai, gazdasági, politikai és vallásos ismereteket összefoglaló ágak.³¹ A tudás szerinte is tapasztalás és gondolkodás útján alakul ki.

Hozzá hasonlóan jól ismerte a tudás-elsajátítással és a tudományokkal kapcsolatos problémákat a perzsiai születésű al-Ghazzáli (1058–1111), aki a híres bagdadi Nizámija akadémiának volt a vezetője. *A vallástudományok felélesztése* (*Ihya’ ‘ulúm ad-dín*) című könyvéről Asin Palacios 1904-ben „Egy muzulmán kompendium a pedagógiáról” címmel írt tanulmányt.³² Al-Ghazzáli munkája valóban nem csupán a tudományok rendszerezésével foglalkozó mű volt, hanem az oktatásban közvetlenül is hasznosítható tanulmányi rendszer, haladási terv is. A tudományok osztályozását ő is azok tulajdonságai, hasznosságuk és tartalmuk természete szerint végezte el. Szerinte is minden tudomány tanulásának végső célja az, hogy az ember Alláhhoz váljon hasonlatossá, ehhez pedig feltétlenül szükséges a nevelés, mely szerinte a „legnemesebb művészet”.

Al-Ghazzáli, miközben a tudományokat rendszerezte, művében korra felsőbb szintű oktatásának panorámáját adta. Vallásos és világi tudományokra osztotta az egyes diszciplínákat. A világi tudományok szerinte azok, amelyek a földi, a napi élet során az emberek segítségére vannak. Alaptudománynak tartotta ezen belül például: a mezőgazdaságot, az orvostudományt, az aritmetikát és geometriát, az építészetet és a politikát. Ipari tudományokról (például: metallurgia, fonás) és kiegészítő tudományokról (pék mesterség, kovács mesterség) is beszélt. A vallásos tudományok pedig elvezetik a földi létben boldoguló embert a Legfelsőbbhöz: alaptanulmányokról írt al-Ghazzáli a Korán, a Próféta mondásai és cselekedetei, az iszlám doktrínái kapcsán. Származéktudományoknak nevezte a kánonjogot és a misztikus-aszkétikus erkölcsöt, propedeutikusnak az arab nyelvet és grammatikát, kiegészítőnek pedig a Korán-szövegek olvasásának, magyarázatának és kritikájának tudományát.³³ A *szúfi* gondolkörben mozgó tudós egyértelműen kiemelte az utóbbiak, vagyis a vallásos tudományok felsőbbségét és ép-

pen emiatt úgy vélte, a szülők nevelésben betöltött szerepét minimálisra kell korlátozni a lelki vezető mellett.³⁴ (2. ábra)

világi tudományok: – alaptudományok (mezőgazdaság, orvostudomány, aritmetika, geometria, építészet, politika)
– ipari tudományok (metallurgia, fonás stb.)

vallásos tudományok: – alaptudományok (Korán, Mohamed cselekedetei stb.)
– származéktudományok (kánonjog, erkölcsan)
– propedeutikus tudományok (arab nyelv)
– kiegészítő tudományok (Korán-olvasás, Korán-magyarázat, Korán-kritika)

2. ábra. Al-Ghazzáli tudományrendszere *A vallástudományok felélesztése* című műve alapján

Egy másik műve, melyet bagdadi diákjai kérésére a jogtudományról állított össze (*Musztaszfá*), a jeles tudós és tanító pedagógiai és tudományrendszerezés iránti érdeklődését mutatja. E mű, melynek bevezetőjében életrajzi momentumokat felvillantva al-Ghazzáli kifejtette, hogy már gyermekkorában foglalkozott a vallástudománnyal (*fiqh*), szintén tartalmazza a tudományok egyfajta felosztását. A mű felosztásában megkülönböztetett:

– tisztán racionális tudományokat (*caqli mahd*), mint például az aritmetika, geometria, csillagászat és más hasonló;

– tisztán hagyományos tudományokat (*naqli mahd*), mint például a hadisz és a Korán-magyarázatok. Ezeket „Ifjak és idősök ugyanolyan sikerrel művelhetik, mivel ezek teljesen a memóriára támaszkodnak és csak kis hely jut az értelemnek.”;³⁵

– a legnemesebb tudományok a „vegyesek” (*muzdawidzsa*), amelyek mozgósítják az értelmet és helyet adnak mind az egyéni vélekedésnek, mind pedig az isteni kinyilatkoztatásnak. Al-Ghazzáli szerint ide tartozik például a vallástudomány (*fiqh*) is.

E két, Al-Ghazzáli által írott mű is példázza, hogy a muszlim tudósok közül sokan életük különböző alkotói korszakaiban változtatták nézeteiket, nyilván saját tudományos fejlődésük függvényében. Abban azonban Al-Ghazzáli esetében is állandóságot tapasztalhatunk, hogy kutatták az igazság keresésének legcélravezetőbb útjait és ennek érdekében nagy gondot fordítottak a tudományok rendszerezésére, illetve ennek nyomán a tanulmányi tervek kidolgozására és legtöbbjükénél a vallástudomány állt a hierarchia legmagasabb fokán.

Akadnak azonban olyan szerzők, mint például az andalúziai *Sza'íd* (1029–1070), akik nem tulajdonítottak egyik tudománynak sem nagyobb jelentőséget, mint a másiknak. A *Népek osztályai* (*Tabaqát al-umam*) című művében ez a 11. században élt tudós – al-Farábíval, al-Ghazzálival és Ibn-Hazmmal ellentétben – nem a nyelvészeti, logikai és vallásos tudományokra helyezte a hangsúlyt, hanem inkább a termé-

szettudományok vonzották. A különböző ókori népek kultúrtörténetét leírva úgy gondolta, hogy azok értek el látványos eredményeket, akik kiemelten figyelmet fordítottak e tudományokra, így az indiaiak, a perzsák, a káldeusok, a görögök, a rómaiak, az egyiptomiak, a zsidók és az arabok.³⁶

A középkori iszlám világában a muzulmán pedagógia elméletének és gyakorlatának, valamint a tudományok rendszerének nagy összefoglalója az az Ibn-Khaldún (1332–1406) volt, akinek magyarul is olvasható *Bevezetés a történelembe (Al-Muqaddima)* című műve ma is az iszlám művelődés- és neveléstörténet egyik legkiemelkedőbb forrása.³⁷ A mű mintegy egyharmadát teszi ki az a zárórész, amely *Simon Róbert* megfogalmazása szerint „lényegében egy kidolgozott és sok vonatkozásban önálló »tudománytan«”, melynek elemzése még várat magára.³⁸

Az emigráns andalúziai család gyermekeként Tuniszban született férfiú az iszlám történelem egyik legragyogóbb századának végén készítette el önéletrajzi elemekkel át- meg átszőtt átfogó történeti elem-

filozófiai vagy szellemi tudományok – logika

– fizika v. természettudományok: – orvostudomány
– mezőgazdaság

– természetfeletti létezők tudománya
v. metafizika: – mágia és talizmánok
– betű-misztika
– alkímia

– mértékek tudománya: – geometria (síkbeli, térbeli és optikai)
– aritmetika (számok tulajdonságai, a számolás művészete, algebra, kereskedelmi ügyletek, örökösödési ügyek)
– zene
– csillagászat
(csillagászati táblázatok, égitestek mozgása, asztrológia)

közvetítő tudományok

– a Korán, magyarázata és recitálása
– a hadisz, a profétai hagyományok és átadásuk
– jogtudomány és a Szent Törvény
– teológia
– szufizmus
– nyelvtudományok: – nyelvtan
– lexikográfia
– irodalom

zését, mely kiindulópontja lett későbbi muzulmán szellemi irányzatoknak. A könyvben nem csupán a történettudomány elméleti meg-alapozását adta, hanem színes képet festett saját kora és az azt megelőző századok muzulmán valóságáról. Bár könyve hatodik, tudományszerezéssel foglalkozó fő fejezetében nem számlált elő valamennyi tudományt, rendezőelvé, mely szerint filozófiai vagy szellemi tudományok és örökül hagyott vagy közvetítő tudományok (a ki-nyilatkoztatáson alapulóak) vannak, követendő lett, főként a szunni-ták körében.³⁹

„Az első a filozófiai tudományokat foglalja magában. Ezek azok, amelyeket az ember gondolkodó képessége természete révén ismer meg és amelynek a tárgyaihoz, problémáihoz észlelési módjaihoz és tanítási módszereihez emberi észlelése vezet el őt úgy, hogy szemlélő-dése és kutatása feltárja számára azt, hogy mi a helyes és hibás mindezekben – amennyiben valóban gondolkodó emberről van szó.

A második a hagyományos, közmegegyezésen alapuló tudományokat foglalja magában. Ezek mind egy adott vallásjog tekintélyén alapuló közlésen alapulnak. Az értelemnek nincs helye ezekben, hacsak nem az, hogy a részletproblémákat kapcsolatba hozhatja az alapelvekkel. (...) mindezeknek az alapja a Korán és a prófétai hagyomány vallásjogi anyaga, amelyet törvény gyanánt Alláh és prófétája adott nekünk...”⁴⁰

Részletesen szólt a szerző a Korán és a hadisz értelmezésének eltérő irányzatairól és arról is, mennyire fontos a nyelvtudomány (az arab grammatika) tanulmányozása e második tudománycsoport megismeréséhez. Külön alfejezetben emelte ki Ibn-Khaldún a szűfizmust, mely szerinte sajátos észlelési állapotban, eksztázisban juttatja el világtól elfordult, aszkéta életet élő híveit a szellemi megismeréshez.⁴¹

A 18–32. alfejezetben a muszlim tudós a filozófiai (racionális) tudományok áttekintését adta. Szerinte „az észlelés alapját az érzékelhető dolgok alkotják, amelyeket az öt érzékszerv érzékel. Minden élőlény – lett legyen racionális vagy más egyéb – részt vesz ebben az érzékelésben. Az ember azáltal különbözik a többi élőlénytől, hogy érzékeli az univerzáliákat (*kulliját*), amelyek az érzékelhető dolgoktól történt elvonatkoztatások.”⁴² E rész alfejezeteiben leírta az egyes tudományok (logika, orvostudomány, mezőgazdaság, metafizika, geometria, aritmetika, zene és csillagászat) tartalmát, vizsgálati módszereit. (3. ábra) A logikával kapcsolatosan kitért arra, hogy Arisztotelész volt e tudomány első leírója és be is mutatta a nagy görög előd logikáról szóló művének nyolc fő részét. Ibn-Khaldún rámutatott arra, hogy a korai muszlim tudósok elvetették az arisztotelészi logikát, aztán az mégiscsak bekerült (al-Farábí, Ibn-Színá, *Ibn-Rusd* munkássága nyomán) a tudományrendszertanokba. Magáról a filozófiáról azonban a 14. századi szerző nagyon lesújtóan nyilatkozott, mondván: „a filozófusok úgy vélekednek, a boldogság abban áll, hogy az összes létező dolgot – legyenek azok ér-

zékekkel észlelhetők vagy azokon túliak – akár (filozófiai) okoskodás, akár érvelés segítségével észleljük.”⁴³ Szerinte ugyanis a létezés egésze sokkal szélesebb körű annál, semmint hogy az ember felfogni, megismerni tudja. „Nem tudjuk érzékelni a szellemi lényegeket, hogy további lényegeket absztrahálhassunk, mivel érzékszerveink fátyolként elfedik tőlünk az előbbieket” – írta.⁴⁴ Könyve eme részében éles kritikát fogalmazott meg a görög filozófusok tanításait átvevő és követő muszlim elődökkel kapcsolatosan, akik a megismerés lehetőségességét hirdették vagy sugallták.

A tudományrendszer valamennyi eleme kapcsán Ibn-Khaldún a fenti idézetekből is kiolvasható utat követi: először definiálja azt, hogy mit is ért egy adott tudományon, majd részletezi annak tartalmát, vizsgálódási területeit, a hozzá kapcsolódó tudományokat, mégpedig számos példával alátámasztva mondandóját. Részletesen, valódi történész módjára bemutatja és összeveti egyes (vallási) iskolák, egyes muszlim szerzők tanításait és végigvezeti valamennyi tudomány muzulmán történetét, több helyen kitérve a görög és más szerzők elért eredményeire. Műve fejezeteiben mindenütt gondosan kiválasztott, a Koránból, illetve a hadísból vett idézetek támasztják alá a megismeréssel kapcsolatos elméletét: „Alláh a dolgok legjobb tudója.”; „Alláhot csupán Alláh ismeri”; „Alláh vezet el az Igazsághoz” (Korán 10:35 és 46:30) stb. Ibn-Khaldún tanításai szerint ha a tanuló, a tudományokkal foglalkozó ember fejében zűrzavar alakul ki, ha kételkedni kezd és kétségbeesik, akkor el kell hajítani „a szavak fátylait”, azaz az egyes tudományok rögzített szabályait és a természetes gondolkodásban kell kapaszkodót keresni, Alláh segítségére hagyatkozva.

IBN-HAZM, A CÓRDOBAI POLIHISZTOR

A középkori Andalúziában (arab nevén al-Andalúszban) a legteljesebb tudomány-rendszer és nevelési-oktatási terv megalkotása a córdobai születésű muszlim gondolkodó, Ibn-Hazm (994–1063) nevéhez fűződik.⁴⁵ A tudós férfiú jómódú családból származott, apja *al-Manszúr* uralkodó vezíre volt. Felnőtt férfiként Ibn-Hazm a *záhíri* szektához tartozott, emiatt üldöztetéseket kellett elszenvednie és börtönbe is zárták. A hányatott sorsú polihisztor ismert volt mint költő, filozófus, történettudós, moralista, jogász és teológus és megszámlálhatatlanul sok művet alkotott, melyeknek egy jelentős részét Sevillában nyilvánosan elégették és a többi közül is sok elveszett az évszázadok során.

Az elemzők szerint csak igen kevés muszlim szerzőt lehet Ibn Hazmmal összevetni bölcsesség és alkotókedv dolgában. A córdobai tudós ugyanis valamennyi általa művelt tudományban, minden műfajban és valamennyi életkori szakaszában kiemelkedőt alkotott. Életművével

kapcsolatosan az egyik legmeglepőbb sajátosság műveinek egyenletes színvonala, kimagasló minősége, tiszta, ékesszóló stílusa. Nagy összegző műveitől egészen rövid leveleiig és az általa komponált vitairatokig Ibn-Hazm legtöbb esetben eredetit és lényegeset alkotott.⁴⁶ Tudományos eredetisége és gondolatainak maradandósága tehetségén kívül minden bizonnyal annak is köszönhető, hogy szisztematikusan és aprólékosan tanult, gondosan felépített terv szerint. Jegyzeteket készített az olvasmányairól, melyek minden tudományt érintettek, aztán táblázatokat szerkesztett, összegzéseket írt a megtanultakról, azaz mindent megtett, hogy különböző ismereteit összekapcsolja, értelmezze és feldolgozza. Ez a – gyakran csak tanítványai feljegyzéseiből kibontakozó – munkamódszer igencsak hatásosnak bizonyult tudományrendszerező erőfeszítései során. Nem véletlenszerűen forgatta a könyveket, hanem tudatos program (előre elkészített bibliográfia) alapján és nagyobb művei elkészítése előtt kisebb lélegzetű tanulmányokat írt.

A tudományok kategóriái (*Marátib al-‘ulúm*) című átfogó művében az andalúziai tudósok közül legteljesebben fejtette ki a tudás és a tudományok rendszerét. E könyvről a neves iszlám-kutató, *Lévi-Provençal* azt írta: „...e mű, mely megérdemli, hogy nyilvánosságra kerüljön, tele van olyan szempontokkal, amelyek a legnagyobb érdeklődésre tarthatnak számot...”⁴⁷ Ibn-Hazm több elődjéhez hasonlóan maga is úgy vélte, hogy csak a tanulás mentheti meg és emelheti fel az embert, bár *Az erkölcs és vezetés könyve* (*Kitáb al-akhláq wa-sz-szijas*) című munkájában így fogalmazott: „ha a tudásnak nem volna más értelme, mint az, hogy egy tudatlan elfogadjon benneteket és hogy egy tudós tiszteljen és becsüljön, még ez is elegendő volna, hogy elmerüljetez benne. (...) Hogyan lehetséges hát nem keresni a bölcsességet, látva számos ablakát ebben és az eljövendő életben? A tudatlanság átka okoz minden roszságot...”⁴⁸

„A tudományok kategóriái” című könyve tehát egészen egyedülálló pedagógiai mű a spanyolországi iszlám történetét tekintve. Ez a tudományrendszertan nem logikai vagy filozófiai alapozottságú, hanem teológiai és moralista szempontok alapján elkészített szisztéma. A tudományok osztályozásának legfőbb alapja az volt, hogy Ibn-Hazm megvizsgálta, mely tudományok hasznosabbak az ember végső célját, Alláh megismerését tekintve. Szerinte azok a tudományok, melyek az isteni cél elérésében segítik az embert, preferáltak azokkal szemben, amelyek csak a jelen élet síkjában hatnak és csupán a jólét, az egészség vagy a gazdagság megteremtését szolgálják. A cordobai tudós egyensúlyt teremtett az értelem és a hit, a filozófia és a teológia között. Szerinte az előbbi nem áll ellentétben az utóbbival, a teológiával, hiszen a filozófia végcélja is ugyanaz: az ember megváltása. Ezen eszményhez való ragaszkodásában Ibn-Hazm valójában nem egy szokásos tudományrendszert alkotott, hanem olyan tanulmányi tervet (pedagógiai ér-

tekezést), amely leírta a muzulmán ifjú nevelésének – a szerző szerint helyesnek vélt – alapelveit.

A mű első részében az egyén neveléséről értekezett, kiemelve, hogy a tudás megközelítése és átadása is erény és minél több könyvből tanul valaki, annál többre viszi. Úgy vélte, senki nem tud elérni a tudományokhoz, ha nem hallgat, ír, olvas és nem végez maga is kutatásokat. A megismerés elveit illetően – a neoplatonikus áramlatok tanításaival szembehelyezkedve – Ibn-Hazm azt állította, hogy az emberi testtel egyesülő lélek önmagában nem hordoz semmilyen tudást, az ember születésekor nem rendelkezik ismeretekkel, csak érzékelése, rendezetlen mozgásai és vegetatív képességei vannak. Szerinte a lélek fejlődésével alakul ki az értelmesség, aminek segítségével megértjük az öt érzékszerv által észlelt dolgokat és az értelmi igazságokat.

Számos más muzulmán gondolkodóhoz hasonlóan elítélte azokat, akik gazdagságra és hírnévre áhítozva tanulnak, hiszen „ha valaki a tudományoknak szenteli magát, nem ebben az életben nyeri el jutalmát”.⁴⁹ Ezt írta még: „Biztosan tudjuk, hogy az evilágon való tartózkodásunk nem tart sokáig, ezért szerencsétlen gondolkodás és elvesztegetett munka olyan tudományokkal foglalkozni, amelyek csak az evilági életet szolgálják. (...) Így kidobott munka az, ha valaki olyan tanulmányoknak szenteli magát, melyeknek egyetlen célja a pénzkereset.... Ha a dolog így áll, a legnemesebb tudományok azok, amelyek az örök életben való megváltáshoz vezetnek. Aki ilyen tanulmányoknak szenteli magát, az olyan, aki a rövid szenvedést felváltja az örök boldogságra.”⁵⁰

A nevelésre vonatkozó útmutatása az alábbiakban foglalható össze: öt éves kor körül kell kezdeni a gyerekek tanítását, alapfokon az írás, olvasás és a Korán elsajátítása a cél. Kifakadt a kalligráfia tanulásának eltúlzása ellen, mert szerinte a szépírás elsajátítása kettős veszéllyel jár: egyrészt jelentősen meghosszabbítja a tanulmányi időt, másrészt pedig kísértésbe viszi az embert, hogy a szultánok szolgálatába álljon és így annak szentelje életét, „hogy igazságtalanságokat kövessen el vagy olyan okiratokat szerkesszen, (...) amelyek telve vannak hazugságokkal és hamisságokkal”.⁵¹ A középfokú tanulmányokat a grammatika és a lexikográfia tanulásával kell megalapozni, ám a költészetről úgy vélekedett, hogy nem a legmegfelelőbb „tananyag” az ifjúság neveléséhez. Különösen kerülendőnek tartotta az élvezetek felé terelő szerelmes verseket; az elválásról és sivatagokról szóló költeményeket, mert ezek a család elhagyására ösztönöznek; a nyomorúsággal és háborúval összefüggő verseket, mert ezek rombolásra, gyilkolásra ösztökélnek; a szemtelen, áskálódó emberek ajkán született szatirikus költeményeket, valamint az uralkodókat dicsőítő, rossz ízléssel, hamis módon megírt énekeket.

Ezt követően a matematika tudományának (*ʿilm al-ʿadad*) elsajátítása jelenti az oktatás anyagát: a négy alpművelet, a törtszámok, a sík-

geometria, a földmérés, az égitestekről szóló ismeretek és *Eukleidész* *Elemek* című műve. A csillagászatról szólva elutasította az asztrológiát. Nagyon nagyra tartotta a Föld, a bolygórendszer megismerését szolgáló tudományt, mert ez bizonyítja az Univerzum végtelenségét és a Teremtő fenségét. Ibn-Hazm az asztrológiáról megállapította, hogy csupa hamisságon alapul.

Ezután kell tanulnia a diáknak logikát, mert csak így lesz képes megkülönböztetni az igazat a hamistól, megérteni a természettudományokat; később tanulmányoznia kell a „fajok tudományát” (= állatok, növények, közetek rendszerét) és az orvoslást. Ezen tudományok lehető legteljesebb megismerése is tükrözi a cárdobai tudós szerint a teremtés csodáit és Alláh nagyságát. Külön kiemelte az ókori és kortárs népek történetét és felhívta a figyelmet arra, hogy mennyire fontos hanyatlásuk forrásokkal alátámasztott tanulmányozása, a történelmi folyamatok megértése, valamint az erényes személyek életrajzával való megismerkedés. Érdekes a történelem tanulása mellett felhozott érvelése: szerinte ez a tudomány azért tanulmányozandó, hogy segítségével az ember megértse az evilági élet hívságait; azt, hogy minden, nagy erőfeszítéssel és hatalmi szóval létrehozott nagyság és dicsőség múlandó. Így a lélek hajlik majd afele, hogy megvesse a könnyű, világi örömeket és ráébredjen, hogy csak a jóság és könyörületesség műve maradandó. Fontosnak tartotta a tudományok között az etnológiát, ami az ő felfogásában az arab törzsek, klánok és családok közötti vérségi kapcsolatok ismeretét jelentette.

A legfelsőbb szintű tudás, amellyel mindenkinek foglalkoznia kell, a vallásos törvény (*sarí'a*). A felsőfokú oktatás fókuszában így tehát Ibn-Hazm szerint is a Korán-tudományok, a Próféta hagyományai és cselekedetei (*hadísz*), a vallásjog (*fiqh*) és a teológia (*‘ilm al-kalám*) áll. A többi tudomány tanulmányozása csak előkészület ezek megértéséhez.

Könyvében a cárdobai tudós úgy vélte, hogy ha valaki nem képes arra, hogy minden tudományban kiemelkedjen, szükséges, hogy legalább elképzelése legyen valamennyiről, ezért a sokoldalú, általános nevelést tartotta kívánatosnak. Több más muzulmán gondolkodóhoz hasonlóan mélységesen lesújtó volt a véleménye azokról, akik a saját tudományukon kívüli tudományok művelőit nem értékelték vagy becsmérelték. Egyik tudomány sem érthető a többi nélkül, így csak azok emelkedhetnek ki tudásukkal, akik minden tudományból merítenek ismereteket – fogalmazta meg az elérendő eszményt az andalúziai polihisztor.

Könyvének második részében a tudományok rendszeréről írt Ibn-Hazm, s bár többször is hivatkozott az arisztotelészi tudományrendszertanra, e könyvben a saját rendszerét állította fel, mely leginkább *Sevillai Szent Izidor* „ordo scientiarum”-ára emlékeztet és kiolvasható belőle, hogy a szerző előző századok és saját kora kulturális ismereteiből egyaránt merített. Elmondható, hogy ismerte a tudományok szá-

mos ágának eredményeit az iszlám kultúrkörén belül és kívül. Tisztában volt a muszlim, a zsidó és a keresztény vallás jellegzetességeivel és különbözőségeivel éppúgy, mint más népek történelmének és irodalmának sajátosságaival.⁵² A könyvben kiemelte az egyes népekre jellemző, az általános érvényű és a „vegyes” típusú tudományokat. Az előbbi csoportba tartoznak szerinte a teológia, a történelem és a filológia.⁵³ Az általános érvényű tudományokat a matematika, az orvoslás, a csillagászat és a filozófia teszi ki, a retorika, poétika és álommagyarázat pedig „vegyes” tudásanyag. (4. ábra)

Ezeken kívül szerinte tudománynak lehet még nevezni a kereskedelmet, az építészetet, a szövést, a hajóépítést, a mezőgazdaságot és a kertművelést, ám ezek csupán arra valók, hogy a mindennapi szükségleteket kielégítsék és nem a magasabb célok beteljesítését szolgálják.⁵⁴

Mint fentebb is utaltunk rá, Ibn-Hazm tudományrendszertanának és nevelési tervének számos részlete világosan mutatja, hogy a szerző részletesen ismerte a kortárs és az azt megelőző évezredekben született tudományos eredményeket és elméleteket és képes volt azokat összevetni, saját gondolatai és céljai által új egységbe rendezni. Bemutatott művén kívül egyéb szövegeiből is jól kiolvasható az ókori görög tudósok hatása. A *Levél az isteni segítségről* című munkájában például fel is sorolta néhány nagy előd nevét és műveit. A filozófia és logika tudománya kapcsán Platón és Arisztotelészt, illetve *Aphrodisziai Alexandroszt* emelte ki, a geometria kapcsán Eukleidészt; a csillagászat vonatkozásában *Ptolemaiosz* mellett *Hipparkhoszt* és a mindkettejükénél régebben élt indiai, kopt és nabateus tudósokat. Az orvostudomány nagyjai közül *Hippokratészt*, *Galénoszt* és *Dioszkoridészt* említette.⁵⁵ Ibn-Hazm művei nagyban hozzájárultak ahhoz, hogy a középkori Európa tudósai megismerhessék az ókori filozófiai műveket.

*

A középkori muszlim kultúra tudományrendszerezéssel foglalkozó műveinek vázlatos bemutatása is rámutat a téma bonyolult és összetett voltára. A muszlim nevelési gyakorlatot és elméletet (is) segítő, esetenként abból kiinduló rendszerezési törekvések összegyűjtése, elemzése és összevetése nagy lépéssel vihet közelebb az muszlim kultúra történetének és lényeges vonásainak megértéséhez. Csakúgy, mint a korábbi társadalmakban, a muzulmánok körében is fontosnak tartották a tudás mind szélesebb körű elsajátítását, az ember tökéletesedését, a tudományok művelését. A tudományok rendszerezése és a tanulmányok tervének, a tanítás menetének kidolgozása ennek elengedhetetlen feltétele volt. Platón, Arisztotelész és mások nyomdokain jártak azok a tudósok, akik e tudománytanokat megalkották. Az ő műveik fordítása révén került kapcsolatba Európa az ókori szerzőkkel és indult meg a kö-

minden egyes nép
sajátos ismeretei

- teológia: – szentírás (tafszír)
 - jog (fiqh)
 - hagyományok (hadisz)
 - spekulatív teológia (kalám)
 - történelem: – külföldi
 - belföldi
 - filológia: – grammatika
 - lexikográfia
-

általános ismeretek

- matematika: – aritmetika
 - geometria
 - földmérés
 - orvostudomány: – a lélek tudománya v. etika
 - a test tudománya: – karakterológia
 - anatómia
 - patológia: – sebészet
 - klinikai v. higiénés
 - terapeutika
 - csillagászat
 - filozófia: – érzékelhető: – ásványtan
 - botanika
 - zoológia
 - racionális: – fizika: – kozmológia
 - mechanika
 - metafizika
-

vegyes ismeretek

- retorika
 - poétika: – szabályok
 - irodalomkritika
 - álom-magyarázatok
-

4. ábra. Ibn-Hazm tudományrendszertana

zépkeori európai kultúra és nevelés fejlődése. Fontos ugyanakkor rámutatni arra, hogy milyen jelentős különbség volt egyes muszlim szerzők gondolkodásmódjában neveltetésüknél, tanulmányaiknál, az általuk követett vallásos irányzatnál vagy az általuk ismert és megélt korszaknál fogva. Bárhogy értékeltek és csoportosították, rendszerezték a tudományokat, egy valami azonban összefűzte őket: az egyetlen istenükbe, Alláhba vetett hit és hogy az általa küldött kinyilatkoztatást zsinórmértékként tételezték. A muszlim hívőknek a világ megismerésére tett minden erőfeszítése az isteni rendelkezések minél tökéletesebb megis-

merését szolgálta és szolgálja ma is. Ehhez pedig felhasználtak, egybeépítettek minden, a korábbi – muzulmán és nem muzulmán – tudósoktól származó tudományos ismeretet és módszert. A sokoldalúan képzett, bölcsességre törekvő ember muszlim eszménye és a nevelés jelentőségének hangsúlyozása tehát alapvető jellegzetesség az iszlám kultúrkörében és máig jelentős szerepet játszik az iszlám terjedésében.

JEGYZET

- 1 Hammudah, Abdulati (1995): *Fókuszban az iszlám*. International Islamic Federation of Student Organizations (Továbbiakban: IIFSO), Rijád. 146.
- 2 Zindani, Abdulmajid al (1990): *A hit útja*. IIFSO. 48. k. Rijád. 66–70.
- 3 Ghulam, Sarwar (1996): Islamic Education: its meaning, problems and prospects. In: *Issues in Islamic Education*, The Muslim Educational Trust, London. 9.
- 4 Ghulam, Sarwar (1977): *Részlet a Muszlim Nevelés Első Világkonferenciájának ajánlásából*. Mekka.
- 5 Chejne, Anwar G. (1993): *Historia de Espana musulmana*. Catedra, Madrid. 159.
- 6 Nasr, Seyyed H. (1979): *Sciences et savoir en Islam*. Sinbad, Paris. 64.
- 7 Rosenthal, F. (1970): *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam*. Leiden.
- 8 Gardet, L. (1977): Notion et principes de l'éducation dans la pensée arabo-musulmane. In: *L'enseignement en islam et en Occident au Moyen age*, Librairie Orientalist Paul Geuthner, Paris. 3. (A továbbiakban: *L'enseignement...*)
- 9 Salgado, F. M. (1996): *Vocabulario de Historia árabe e islámica*. Akal Ed., Madrid. 18.
- 10 Chejne i. m. 153.
- 11 Nasr i. m. 58.
- 12 Lásd erről a témáról: Kéri Katalin (1999): Medreszék a középkori iszlám világban c. tanulmányát. *Iskolakultúra*, 12.
- 13 Anawati, C. G.: Classification des sciences et structure des summae chez les auteurs musulmans. In: *L'enseignement...* 61.
- 14 Nasr i. m. 59.
- 15 Munk, S. (1982): *Des principaux philosophes arabes et de leur doctrine*. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris. 341.
- 16 Vernet, J. (1993): *El islam en Espana*. Mapfre, Madrid. 43.
- 17 Al-Fárábí (1953): *Catálogo de las ciencias*. Palencia. A. G., Madrid. 14. (A forrásműből vett idézeteket spanyolból fordította e tanulmány szerzője.)
- 18 uo. 3–4.
- 19 uo. 13.
- 20 uo. 39–42.
- 21 uo. 43.
- 22 uo. 46–47.
- 23 uo. 55.
- 24 uo. 65.
- 25 ld.: Nogales, Gomez Salvador (1985): Papel de la educación en el sistema filosófico-religioso de al-Fárábí. In: *Actas de las II. Jornadas de Cultura Árabe e Islámica 1980*. Instituto Hispano-Arabe de Cultura, Madrid. 241–249.
- 26 al-Fárábí i. m. 68–69.
- 27 uo. 74–75.
- 28 Nasr i. m. 59.
- 29 Guerrero, Ramon Rafael (1984): Una introducción de al-Fárábí a la filosofía. In: *Al-*

- Qántara*, Madrid. V. 13. (Az idézetet spanyolból fordította e tanulmány szerzője.)
- 30 Anawati i. m. 64–65.
- 31 Tritton, A. S. (1957): *Materials on Muslim Education in the Middle Ages*. Luzac, London. 133.
- 32 Díaz, Capitán A.(1991): *Historia del pensamiento pedagogico en Europa*. Dykinson, Madrid. 211.
- 33 uo. 212–215.
- 34 Gardet i. m. 4.
- 35 Laoust, Henri: La pédagogie d'al-Gazali dans le Mustasfa. In: *L'enseignement...* 74.
- 36 al-Andalusi, Sá'id (1991): *Science in the Medieval World – Book of the Categories of Nations*. University of Texas Press, Austin.
- 37 Khaldún, Ibn (1994): *Bevezetés a történelembé*. Osiris-Századvég, Budapest. Ford.: Simon Róbert.
- 38 uo. 594. (A khaldún-i tudományrendszer magyar nyelven való megismerését Simon Róbert fordítása sajnos csak kevésbé segíti, lévén, hogy a könyvnek éppen ez a része csak töredékesen került lefordításra, amit a fordító csupán a hátravetett jegyzetekben közölt. Tovább nehezíti az értelmezést, hogy a kötetnek pont ebben a VI. fejezetében, a 30. alrésznel teljes kavarodás tapasztalható a jegyzetszámozás esetében.)
- 39 Nasr i. m. 63.
- 40 Khaldún i. m. 447.
- 41 uo. 486, 503.
- 42 uo. 503.
- 43 uo. 511.
- 44 uo. 513.
- 45 (1986) *Diccionario de filósofos*. Rioduero. Madrid. 657.
- 46 Hussain, Monés (1965–66): *Clasificación de las ciencias según Ibn-Hazm*. Revista del Instituto de Estudios Islámicos en Madrid. vol. XIII., Madrid. 7.
- 47 uo. 8.
- 48 Idézi: Chejne i. m. 154.
- 49 uo. 155.
- 50 Idézi: Monés i. m. 10.
- 51 uo. 12.
- 52 Hernández, M. C. (1996): *Historia del pensamiento en el mundo islámico 2. El pensamiento de al-Ándalus siglos IX–XIV*. Alianza, Madrid. 364.
- 53 uo. 365.
- 54 Chejne i. m. 158.
- 55 Hernández i. m. 364.

MEDRESZÉK A KÖZÉPKORI ISZLÁM VILÁGÁBAN

Az iszlám előtti időkben az arab törzsek az őseik által felhalmozott tudást szóban közvetítették, költemények, mesék és legendák sora szolgált a nevelés alapjául, csakúgy, mint más, nem letelepedett életmódot folytató népek körében. *Mohamed* fellépését követően alakult ki az egységes arab irodalmi nyelv és a próféta halála után lejegyzett, Alláh kinyilatkoztatásait tartalmazó szent könyv, a Korán vált a nevelés és oktatás alapművévé^{1,2}, ez lett a muzulmán hit, jog és viselkedés, a hívő ember életvitelének alapja. A 8. századtól kezdve a szóbeli tanítások mellett az írás egyre inkább terjedő, dicsőített művészetté vált.

AZ INTÉZMÉNYESÜLT MUSZLIM OKTATÁS SZINTJEI

A középkori muszlim világban nem létezett hivatalos norma a tanulmányok vonatkozásában és nem volt felső szintű szabályozás sem. Tulajdonképpen minden egyén olyan tantárgyakat és könyveket tanulmányozott, amelyeket jónak látott a Korán alaposabb megértése és a világ megismerése szempontjából.

A gyerekek alapfokú oktatásáról való gondoskodás a család feladata volt.³ Az alapfokú képzés keretében a Korán-olvasás mellett szűrák recitálása, memorizálása, a hagyományok (*hadisz*) megismerése, az arab írás és az arab grammatika minél tökéletesebb elsajátítása volt a cél. Nagy változatosság tapasztalható mind az alapiskolák elnevezését (*kuttáb*, *maktáb*, később *mektep*, *dabirisztán*, *mahdar*), mind az egyes tanítók módszereit illetően.⁴

Mivel a muzulmán oktatás alulról szerveződő, diákok és tanárok vagy szülők és tanítók megegyezésein nyugvó nevelést és képzést jelentett, nehéz meghatározni, hogy mely oktatási formát, mely tanulási időszakot tekinthetjük közép-, illetve felsőfokúnak.⁵ Az alaptanulmányok után a muzulmánok egy része (a 9–10. századtól a keleti és nyugati területeken is mind többen) különböző szaktudományok megismerésére törekedett. Gyakori jellegzetesség volt a muszlim világban, hogy egy ember egyidejűleg több tudomány (pl. teológia, orvoslás, matematika, jog és logika) megismerésével is foglalkozott. Számos olyan forrás maradt fenn, melyek szerzői megpróbálkoztak a tudományok rendszerezésével és a tudományok hierarchiájának felállítása után (a rend-

szer csúcán mindig a teológia állt) kidolgozták a tanulmányok kívánatos sorrendjét is.⁶

Az alapfokú tanulmányok végeztével többféle intézmény és többféle lehetőség állt a muzulmán diákok előtt, hogy tudásukat elmélyítsék. Válogathattak iskolák és tanárok, városok és országok között, hiszen a muszlim világban mindenütt „otthon” voltak. A magasabb szintű képzésnek máig leghíresebb, a 10–11. századtól virágzásnak induló helyszínei a medreszék voltak.

A MEDRESZÉK LÉTREJÖTTÉNEK ELŐZMÉNYEI ÉS JELLEMZŐI

A medresze, modern szóhasználatnál élve, olyan közép- és/vagy felső szintű oktatási intézmény, mely a muszlim vallástudományok tanítására szolgál. Középkori értelemben véve ezen iskolatípus általában valamely jogi irányzat iskolájaként működött, ahol a tudományok – beleértve a filozófiát és irodalmat is – a vallásjogi tanításoknak voltak alárendelve.⁷

A medresze kialakulását megelőzően már léteztek vallásjog tanítására szolgáló intézmények a keleti muszlim világban, melyeknek száma a muzulmán vallás terjedésének következtében szaporodott.⁸ A medresze valójában a maszdzsíd nevű jogi mecsetiskola és a *khán* elnevezésű, diákszállásként szolgáló intézmény nyomán formálódott ki. Mohamed felépését követően, az iszlám első századaiban a muzulmán uralkodók (kalifák, szultánok, emírek, vezírek stb.) és vagyonos hívők – főként a tehetőses kereskedők, de más, kisebb vagyonnal bíró muszlimok is – adományaikkal támogatták a tanulni vágyó diákokat. A jótékonyságnak ez a formája – a szegények, özvegyek, árvák, a zarándokok támogatása mellett – valószínűleg igen nagy számú iskola létrejöttét és hosszabb-rövidebb ideig tartó működését segítette elő⁹, ám pontos adatok nem ismeretesek. A tanítás eleinte házon belül, vagy boltokban, piacokon folyt, de hamarosan kialakultak a mecsetekhez kapcsolódó különböző képzési formák, melyek közül a korai iszlám időkben fontos, a szent szövegek és írások őrzésére létrejött iskola volt a *maszdzsíd*, a *medresze* közvetlen elődje. A mecsetiskola az istentiszteletek helyszínén, a mecsetek belsejében működött és azt a részt, ahol a diákok ezen iskolán belül ültek, *madzslisz*-nak nevezték, mely szó az „egyenesen ülni” kifejezésből (*dzsalsasza*) eredeztethető.¹⁰ Medinában már az iszlám első századában volt ilyen iskola. A mecset-építkezések fellendülésével mind több és több nyílt ezen intézményből is és a képzés legfőbb célja a vallásjog (*fiqh*) tanítása lett.

A mecsetiskolák is tipikusan a muzulmán városok intézményei voltak, ezért számos, városon kívülről érkezett diák számára szállást kel-

lett biztosítani. A diákok elhelyezésére szolgáló, általában a mecsetek közelében lévő, vendégfogadászerű intézményeket khán-nak nevezték. A 10. században számos, oktatási funkciókat is ellátó és szállást megélelmezést is nyújtó maszdzsíd-hán komplexum jött létre a muzulmán világ keleti városaiban.

A medresze¹¹ a 11. századtól indult fejlődésnek. Az iskolatípus neve az „olvasni”, „tanulni” (*darasza*) szóból alakult ki, mely héber vagy arámi rokonságot mutat (többes számú alakja: *madárisz*). Noha a medresze a mecsettől függetlenül jött létre, gyakran voltak átfedések a két intézmény működését illetően. Egyrészt azért, mert a mecsetek a medreszék megjelenése után is funkcionálhattak iskolaként, másrészt pedig azért, mert gyakori volt, hogy a medreszén belül is felépítették a *minbár*-t, vagyis a szószéket és ezen iskolákon belül khutbá-kat, azaz pénteki prédikációkat tartottak.¹² A medreszék megjelenése nem vetett véget a fejlődéstörténetileg „elődnek” tekinthető maszdzsíd-khán iskolák működésének sem.

Mindkét iskolatípus alapítása kegyes adományon (*waqf*) nyugodott. A maszdzsíd esetében az alapító – miután aláírta az alapító iratot – biztosította az iskola működésének szabadságát és még az imám kinevezésébe sem volt beleszólása. Tehetett ugyan kikötéseket az általa alapított intézményben folyó tanítást illetően, de elvárásai nem ellenkeztek az iszlám alaptanításaival. Ezzel szemben a medreszék alapítói széles körű jogokkal bírtak az iskola működésének felügyeletét illetően. Ellenőriz(het)ték az oktatás tartalmát és módszereit és beleszólhattak a tanárok kiválasztásába, alkalmazásába és leváltásába. Mindkét intézménytípusra jellemző volt, hogy nem tanulhatott bennük akárki, csak olyan személy, aki elfogadta az alapító kikötéseit. Minthogy egy-egy iskolában általában valamely vallásjogi irányzat tanításainak közvetítése folyt, valószínűleg nem volt véletlenszerű s diákok iskola- illetve tanárválasztása. Minden diák csak a saját tanárát követte és a legtöbb medresze tulajdonképpen nem volt más, mint egy tanár és 20–30 diák közös munkálkodásának helyszíne ahol, a hanafita, a hanbalita, a sáfí'ita vagy a málíkita rítust tanították. A medreszék többsége tehát „szakosított” volt, vagyis csak egy meghatározott vallásjogi iskolához (madzhab) tartozó tanulók számára tartották fenn őket.¹³ Léteztek úgynevezett „kétszeres” és „háromszoros” medreszék is, melyeken belül több jogi iskola is működött, két vagy három tanárral, de arra is van példa, hogy mind a négy jogi iskolát azonos intézményben helyezték el.

HÍRES MEDRESZÉK

A medreszék szülőhelye Kelet-Irán volt, azon belül is Nisápur városa, ahol *al-Muqaddasí* leírása szerint a 10. században már léteztek

ilyen nevű iskolák.¹⁴ E területen a szunnita (ortodox) irányzat követői a síiták más közép- és felsőoktatási intézményeivel szemben (például *dár al-cilm* a Fátimidák országaiban) nyitották medreszéiket, melyek megszervezésénél felhasználták bizonyos ázsiai oktatási intézmények, főként a buddhista *vihará*-k működési tapasztalatait is.¹⁵ A 11. században is híres medreszék működtek Nisápúr városában, például az *al-Bajhaqí* által 1066-ban alapított iskola, aki pár évvel korábban tanítóként érkezett a városba és az al-Sza‘díja, melyet 999-ben állított fel a település kormányzója.

Sok tanár maga emelt olyan épületet, ahol a hadíszot tanította vagy vallásjogi előadásokat tartott és ahol vendégül látta a messziről érkezett diákokat. *Abú-Hászím al-Busztí* például 890-ben alapított egy könyvtárral felszerelt medreszét szülővárosában, Mervben. Mezopotámia és Szíria területén a 11. századtól kezdve terjedtek el a medreszék.

A medresze, mely az európai fogalmak szerint általában inkább középfokú intézménynek tekinthető, a muzulmán világ fényes kulturális központjában, Bagdadban érte el fejlődése csúcspontját. A 11. században uralkodó szeldzsuk szultánok és a város más magas rangú urai élénk érdeklődést mutattak a tudományok, az iskolaügy iránt. Ezzel kapcsolatos tanulmányában *G. Makdisi – Goldziher Ignác* kutatásaira is támaszkodva – azt írta, hogy mindez annak az újjáéledési folyamatnak az eredménye volt, mely a sáfi‘ita iskolával összefüggő, dogmatikus teológiai mozgalom következtében bontakozott ki. E mozgalom *ash‘arizmus* néven vált ismertté és követői ebben az időben Nisápúrban, Bagdadban és más helyeken is – az iskolaszervezés következtében – hivatalos tanári álláshoz jutottak.¹⁶

A perzsa származású *Nizám al-Mulk*, aki 1064–92 között volt nagyvezír Bagdadban, az ottani hírneves Nizámíja nevű felsőoktatási intézmény alapítója (mások szerint egy meglevő medresze átszervezője) volt és számos más városban is létrehozott medreszéket (Nisápúr, Merv, Iszfahán, B‘szra stb.). A bagdadi Nizámíja építése két évig tartott és egy sáfi‘ita tanár, bizonyos Abú-Iszháq as-Sírází volt a vezetője. A Nizámíja négyszög alapú épület volt, melyet a Tigris folyó bal partján emeltek a síiták tanításainak ellensúlyozására. „...falait nagy téglákból rakták, kiterjedt kert ölelte körül. A földszinten több hatalmas előadóterem és tanterem sorakozott, az első emeleten a könyvtár és a diákok szobái kaptak helyet, az alagsorban pedig konyhát, élelmiszerraktárakat, fürdőket és más kiszolgáló helyiségeket rendeztek be.”¹⁷ A tanárok és diákok – az iskola első vezetőjéhez hasonlóan – a sáfi‘ita irányzat követői lehettek. 1227-ben ugyancsak Bagdadban létrehozták a *Musztansziríja* nevű medreszét hozták létre, mely szintén számos tudomány tanításának felsőfokú központjává lett. Jelentőségét alapterületének méretei is mutatják: 106x48 méter volt.¹⁸ Itt helyet ka-

pott mind a négy vallásjogi iskola (hanafita, málíkita, sáfí'ita, hanbalita), összesen 308 diákkal.¹⁹

Több híres utazó írt ezekről a bagdadi intézményekről, melyek a tudományok igazi fellelőváraí voltak. *Ibn-Dzsubajr* 1184-ben számolt be arról, hogy a városban harminc medresze van, melyek közül leghíresebb a Nizámija.²⁰ Egy, a 11–12. században élt, Bagdadban tanuló diák, *Abú-^cAli al-Fariki* részletesen leírta, hogy vidékről érkezvén hogyan folyt az élete a városban. *As-Sírázítól*, a Nizámija vezető tanárától tanult jogot. „Az Abú-Iszháq (as-Sírází)-féle iskolával szemközti khán-ban nyertem szállást, a Báb-al-Marátib negyedben, ahol a mesterrel szimpatizálók és a vezetése alatt álló joghallgatók laktak. Amikor sokan voltunk, úgy húszan lehettünk, amikor pedig kevesen, akkor körülbelül tízen. Abú-Iszháq mester jogi kurzusokat tartott négy éven át (...). Általában a reggeli imát követően adott órákat és az alkonyi ima után. 460-ban áttentem a nyugati oldalra (Bagdadban) Abú-Nasz-asz-Szabbágh mesterhez és vezetésével tanulmányoztam az „as-Sámil” című művet. Azután visszatértem Abú-Iszháqhoz és haláláig követője lettem.”²¹

A Nizámija tanárai fekete-tengerészkék szín-összeállítású díszegyenruhát hordtak és olyan nagy tekintélynek örvendtek, hogy gyakran diplomáciai feladatok ellátásával is megbízták őket. Amikor egy tanár az első előadását tartotta, számos tekintélyes személy vett részt a jeles eseményen és fényes beiktatási bankett követte azt. A tanárok mellett e felsőoktatási intézménynek – és gyakran a kisebb, jelentéktlenebb medreszéknek is – voltak más alkalmazottai is: nagyszámú kiegészítő személyzet segítette a tanárok és diákok munkáját. Voltak könyvtárosok, ima-vezetők, irattárosok, tanári asszisztensek.²²

A 14. században élt nagy arab utazó, *Ibn-Battúta*, aki keresztül-ka-sul bejárta az akkori muszlim világot, a következőket írta: „A Bagdad-tól keletre eső terület piacokkal zsúfolt, tekintélyes település. Legnagyobb piaca az úgynevezett »keddi piac«, ebben mindennemű kézművesség megtalálható. Közepén áll a csodálatos Nizámija medresze, vagyis iskola, amelynek szépsége közmondásos. A piac hátsó részén pedig a Musztanszirija medresze látható, amely al-Musztanszir-billáh Abú-Dzsafarról kapta nevét, aki Záhir kalifa fia és Nászir kalifa unokája volt. Mind a négy rítus megtalálható Bagdadban. Mindegyiknek külön pavilonja van, amely mecsetből és iskolából áll. A tanító egy kis fakupolában ül, szőnyegekkel leterített széken. Nyugodt és méltóságteljes, fekete ruhát visel, fején pedig turbánt. Jobbján és balján egy-egy ember ül, akik mindent elismételnek, amit mond. A négy rítus összes iskolája hasonló rendszerű. Ennek a mecsetnek a bejáratánál egy fürdő áll a tanulók rendelkezésére és egy kis épület a rituális mosakodás céljára.”²³ Ibn-Battúta színes leírása bizonyíték arra, hogy ezek a bagdadi iskolák túléltek a 13. századi mongol-tatár rombolásokat.

Más, kevésbé híres, de egy-egy jogi iskola szempontjából jelentős medreszék is voltak Bagdadban (A 14. századra több tucatnyi). *Alp Arslán* szultán pénzügyminisztere, *Abú-Sza'íd* például 1067-ben, a Nizámija „rivális” intézményeként hanafita medreszét alapított. Itt – a másik iskola 14 tanárával szemben – mindössze két tanár tanított. 1087-ben jött létre a harmadik bagdadi medresze, a *Tadzsija*, melyet *Maliksáh* szultán pénzügyminisztere emeltetett a sáfi'ita jogi iskolának.²⁴

Szíriában a medreszék a siíták elleni harcban, az ortodox nézetek védelmezésére jöttek létre. 1098-ban alakult meg e területen az első, hanafita medresze. Damaszkuszban a 12. században *Núr-ad-Dín b. Zangi* fejtett ki jelentős tevékenységet az iskola-alapítást illetően. Az első damaszkuszi medresze a város szívében, a nagymecsetben volt és több iskola létesült a mecset körül is. Később, a 13. századtól a külvárosi részeken is nyíltak medreszék, gyakran az adott városrészben virágzó jogi irányzat (például a *hanbalita*) követőinek kezdeményezésére. Ibn-Dzsubajr 1184-ben Damaszkuszban járva utalt olyan szobákra, melyeket az Omajjád mecsetben sáfi'ita és málikita jogot tanuló diákok használtak. Bár a 12. századtól valamennyi jogi iskola követői helyet kaptak a szíriai főváros medreszéiben, a hanafizmus és a sáfi'izmus megőrizte jelentőségét és ennek elsősorban az volt az oka, hogy a keresztes háborúk idején a szunnita hagyományok megerősödtek.²⁵

Több leírás is fennmaradt az egyes damaszkuszi medreszék működéséről. Az 1230-ban épült *Iqbálíja* medreszében például 25 joghallgató részesült bőséges juttatásokban: naponta biztosították számukra – a *waqf* alapítványi forrásból – az ételmezést és a szállást, kaptak gyümölcsöt és édességeket a szünidőre. Az al-^cÁdilíja asz-szughrá medreszében a húsz joghallgató és tanár ellátása mellett egy tanári segítő, imámot, müezzint és kapust is alkalmaztak.²⁶ Abból a kevés, de alapos részletességű forrásból, melyek a *waqf* alapítványok felhasználásáról tudósítanak, kiolvasható, hogy jelentős differenciálás volt a juttatások tekintetében attól függően, hogy ki milyen „munkakört” töltött be egy-egy iskolában. Az 1235-ben létrehozott damaszkuszi *Dár al-Hadísz al-Asrafíja* esetében a *hadísz*-tanár havi 90 dirham fizetségben részesült. Az imám 60, a mihráb őrzője pedig 40 dirhamot kapott. A *hadísz*-felolvasó tanár 24, a müezzín 20, a könyvtáros pedig 18 dirhamet, az iskola két őrje és a kapus 15–15 dirhamet kaptak, a Korán-szövegek memorizálását segítő (tízen voltak) 10–10 dirhamet fejenként. Az iskola felsőbb szintjén tanuló diákok 8, a kezdők pedig 3–4 dirhamban részesültek havonta.²⁷

Közép-Ázsiában a medreszék virágkora a Timuridák alatt volt és főként Szamarkand emelhető ki mint jelentős oktatási központ. Kis-Ázsiában, majd Tuniszban a 13. századtól terjedt el ez az iskolatípus, az első maghrebi medreszét Észak-Afrikában 1265-ben nyitották Fezben. A maghrebi térségben a hivatalos oktatásban a málikita iskoláknak volt

monopóliuma. Andalúziában *Ibn-Sza'íd* 13. századi leírása szerint nem voltak medreszék, az oktatás a mecsetekben folyt. 1349-ben viszont Granadában alakult medresze.

Az iszlám megjelenése után Indiában is sok medresze épült, különösen a 13. század elejétől kezdve.²⁸

Egyiptom területén a 12. századtól nőtt a medreszék száma. Kairóban utcahossznyi iskola-sort írtak le az utazók. Al-Maqrízi a 15. században 73 medreszét számlált össze a városban, melyek közül többet évszázadokkal korábban alapítottak.²⁹ Más források szerint még több is volt ebben az időben: 45.³⁰

A medreszékre kialakulásuk időszakától kezdve általánosságban jellemző volt, hogy a tudományos erőfeszítéseket alárendelték a vallásos tanításoknak. A kézikönyvek szövegeinek erőltetett memorizálása több helyszínen félművelt rétegek kialakulásához vezetett. *Al-Birúni* például azt írta efölött érzett aggodalmában, hogy így „lehetetlenség, hogy a tudományokban és az új kutatásokban haladni lehessen”.³¹

A MEDRESZÉKBEN FOLYÓ OKTATÁS

Mint a fentiekben többször utaltunk rá, a medreszék nagy része valamely – és eredetileg csak egy – vallásjogi iskola tanításainak közvetítését végezte. Az alapszinten (mecsetekben, piacokon vagy magánháznaknál) megismert Korán-szövegek, a hadisz részletei és maga az arab nyelv ismerete jelentették a kiindulópontot a medreszékben folyó képzés esetében. A jogi-teológiai tanulmányok adták tehát ezen iskola curriculumának lényegét.

A muzulmán törvény, a *sari'a* (a szó jelentése „a vízhez vezető ösvény”, vagyis az élet forrása) úgy alakult ki, hogy már az iszlám korai időszakában a muzulmán közösségek megpróbálták lefektetni a muzulmán magatartásforma szabályait a Korán és a hadisz alapján. A jog értelmezésének négy fő iskolája alakult ki a 8–9. században; az irányzatok „alapítói” *Abú-Hanífa* (hanafita iskola),³² *Málik Ibn-Anasz* (málíkita iskola), *as-Sáfi'í* (sáfi'ita iskola) és *Ahmad Ibn-Hanbal* (hanbalita iskola) voltak. Az emberi cselekvések értékelése közti eltérések, a személyes érvelésnek biztosított lehetőségek mértéke és a hagyományok eltérő magyarázata okozta ezen irányzatok különbözőségét.³³ Az első három iskola formailag különbözött egymástól, ám elismerték egymás ortodox jellegét. „A hanbaliták viszont a korábban alapított iskolák spekulatívnak tartott újításaival szemben a hagyományt szó szerint értelmező iskolát hoztak létre.”³⁴

A jogiiskola-alapítók követői a 10–11. században rendszerezték a „mesterek” gondolatait és mindegyik jogi iskola tanításainak továbbviteléhez nagy számú jogtudós kellett, akik elsősorban az effajta tanul-

mányoknak szentelték idejüket. Egy-egy irányzat tevékenysége földrajzilag is jól körülhatárolhatóan elkülönült.³⁵ A jogi iskolák működésének legfőbb színterei a medreszék voltak.

Ezek a jogi tanulmányok azonban kiegészülhettek más tudományok megismerésével is. Sok medreszében szélesebb értelemben vett filológiai tanulmányokat is folytathattak a diákok, sőt egyes esetekben speciális, nem a jogi képzésre figyelő medreszéket is létrehoztak, mint például 1207-ben a bagdadi *medresze nahwíj*-t, mely kifejezetten az arab nyelv magas szintű tanulmányozására szolgált.³⁶ A Nizámíja és Musztansziríja pedig olyan átfogó képzést nyújtott az érdeklődő diákoknak, mely mai szemmel nézve is ámulatra méltó. A hagyományos nyelvészeti, jogi, teológiai képzés mellett ezen intézményekben tanultak aritmetikát és földmérést, az örökség felosztásának nehéz „tudományát”, történelmet, költészetet, higiénét és orvoslást, csillagászatot, állat- és növénytant és általános értelemben vett „természettant”.

A medreszék diákjai párhuzamosan több tudomány megismerését is folytathatták, de a 13. században élt *an-Nawawí*hoz hasonló személyek kevesen voltak, ő ugyanis 12 különböző tanulócsoporthoz tartozott egyidejűleg.³⁷ A korabeli diákok a medreszék falain kívül is keresték az alkalmat az ismeretek elsajátítására: a baszrai piacon például a nyelvészetet tanuló fiúk gyakran elvegyültek a beduin kereskedők között, hogy dialektusukat és az általuk használt sajátos szavakat megtanulják.

A medreszékben folyó tanítás legfőbb módszere a felolvasás és a hallás utáni tanulás volt. A nyelvtani, irodalmi műveket gyakran diktálás útján jegyezték le a tanulók. A hadisz, illetve jogi szövegek esetében különösen fontos volt a diktálás, hiszen itt elsődleges jelentőséggel bírt a szöveg pontos rögzítése. A medreszékben – csakúgy, mint más muzulmán iskolákban – bevett szokás volt az állandó ismétlés, mely a memorizálást segítette. Neves jogi szakértők úgy emlékeztek vissza diákkorukra, hogy 5–10 alkalommal is ismételtették a jogi szövegeket, hogy jól emlékezniükbe vessék.³⁸ Egy muszlim mondás szerint „A tanulás olyan város, ahol az egyik tartópillér a memória, a másik a megértés”.³⁹ Tanulmányaik ideje alatt a medreszék joghallgatói a tanári előadások alapján készített jegyzeteikből és más írások kivonatolása alapján kompilált köteteket állítottak össze (*taʿlīq*), melyeket később mindennapi munkájuk, illetve saját tanári pályájuk során használtak. Akár egy tucatnyi kötetet is kitett egy-egy, szinte az egész élet során szerkesztett ilyen mű.

A memorizálás és szövegmásolás fáradságos munkája mellett az oktatás hatékonyságát állandó vitákkal próbálták fokozni a korabeli muzulmán tanítók. Emellett pedig a diákoknak mindig, minden körülmények között joguk volt tanárukhöz kérdéseket intézni. A középkori muszlim világ oktatási módszereinek egyik legteljesebb, rendszerezett és kritikus hangvételű összefoglalását minden bizonnyal *Ibn-Khaldún*

adta, aki személyes példákat is bőségesen ismertetett a memoriterekkel és tananyagmegértéssel kapcsolatosan.⁴⁰

A MEDRESZÉK TANÁRAI ÉS DIÁKJAI

Az iszlám világban az alap-, közép- és felső szint tanárai megnevezésükben is különböztek egymástól. A medreszékben *mudarrisz*-nak hívták a jog tanárát, *muqrí*'-nak az alacsonyabb posztot betöltő, Korán-olvasást vezető személyt. A hagyományokat a *muhaddisz* magyarázta, az arab grammatikát és irodalmat pedig a *nahwí*. A *muftik* tanították a vallásos tudományokat és folyamodhattak a *mudarrisz* címért.⁴¹ A *náib* („helyettes”) segédtanár volt, akit maga a *mudarrisz* alkalmazott, hogy a hét bizonyos napjain – mikor a jogtanár adminisztratív jellegű vagy egyéb feladatokkal volt elfoglalva – helyettesítse őt. A bagdadi Nizámijában például azokban az időkben is alkalmaztak náibokat, amikor egy-egy megüresedett tanári székbe nem találtak kellő felkészültségű tudóst. A *mu'íd* („ismételtető”) pedig olyan, a szövegek ismétlését, begyakorlását segítő tanerő volt a nagyobb medreszékben, aki egyidejűleg egy kisebb iskolában vezető jogtanár is lehetett.⁴² Jól érzékelhető tehát a különböző tudású, feladatú és presztízsű tanár-típusok együttes jelenléte a muszlim közép- és felsőfokú oktatás rendszerében. Sok esetben a jogot kiválóan ismerő tanár segédtanítója vagy a diákja-it az ismétlésben segítő kollégája saját tanítványa volt.

A neveléstörténeti vizsgálódások szempontjából nagyon fontos kérdés az, hogy kik, mennyien és milyen életkorukban látogatták az egyes muszlim iskolatípusokat. Egy, a 10–11. század fordulójának Nisápúr városára vonatkozó (töredékes és helyenként zavaros) statisztikai adatokat elemző tanulmány szerint a tanulmányaikat megkezdő diákok átlagosan 4,8–10,2 év közöttiek voltak abban az időben. A felsőbb tanulmányokat folytató diákok életkorára az azokból az adatokból lehet következtetni, melyek egy-egy tanár halálakor kerültek lejegyzésre. Eszerint mesterük elvesztésekor – több tanár halála kapcsán lejegyzett információk szerint – átlagosan 20,4 évesek voltak a vizsgált iratokban szereplő diákok. A kutatást végző történész szerint a közép- és felsőfokú tanulmányokat folytató muzulmán diákok nagyjából a húszas éveik derekán fejezték be tanulmányaikat és azután – mintegy harminc év gyakorlati vallásjogi tevékenység tapasztalatára támaszkodva – gyakran maguk is hadisz- vagy Korán-magyarázókká váltak.⁴³

A diákok megnevezésére – csakúgy, mint a tanárok esetében – különféle kifejezések szolgáltak. A tanulót nevezhették egyszerűen diáknak (*tálib*) vagy joghallgatónak (*faqih* vagy *mutafaqqih*). Akadtak olyan diákok is, akik medresze-beli tanulmányaikat befejezve tanáruk követőjéül szegődtek és segítségével tovább tökéletesítették tudásukat. Az ő megnevezésük *száhib* volt.⁴⁴ A medreszéken belül a joghallgatók között

folyamatos versengés folyt tanulmányi eredményeiket illetően. Számos titulus létezett, amelyekkel elismerték egy-egy diák magas szintű tudását. A *ra'isz* (vezető) nevet például az érdemelte ki, aki lakóhelyének legkiválóbb diákja volt. A muzulmán világban nem csupán az oktatásügy, hanem a kormányzás és a katonaság berkeiben is szokásos volt egy-egy ember kiválóságának ilyenfajta, névvel való elismerése, pl.: királyok királya (*malik al-mulúk*), bírák bírása (*qádí 'l-qudá*) stb.⁴⁵

A középkori muszlim világ medreszéiben a diákok tanulócsoportokba tömörültek. Voltak olyan, sok (akár száz) diákból álló csoportok, amelyek egy-egy tanár felolvasásait hallgatták és a tanár, illetve segédjei által diktált szövegeket jegyzetelték. A diákok félkörben, szalmavagy gyékényfonataikon ültek a földön, a tanár pedig egy zsámolyon ült vagy egy oszlopnak támaszkodva, arccal Mekka felé fordulva tanított. Ezen, jelentős diáklétszámmal zajló tanításnak is mindennapos vejárója volt a vita, a diákok kérdéseinek megválaszolása.

Léteztek kevés diákból álló, bensőséges kapcsolatok kialakulására lehetőséget adó kisebb tanulócsoportok, melyek leginkább a közép- és felsőfokú képzést nyújtó medreszékben terjedtek el. Több fiú, amikor felnőtt férfivá vált, nem az apja, hanem tanítómestere nevét vette fel, kifejezve ezzel mély tiszteletét „szellemi szülője” iránt.⁴⁶ Egyes diákok rendszeresen segédkeztek tanáruknak a szövegmásolásban, a szövegek javításában.

A tanulás szempontjából nem volt meghatározó tényező az idő. Ennél sokkal fontosabb volt az alaposág: a diákok addig tanultak, amíg el nem sajátították a tanár által közvetített ismereteket. Ehhez azonban nem csupán a diákok szorgalmára, kitűnő memóriájára volt szükség, hanem alapvetően meghatározó volt a diák-tanár viszony. A tanárok többsége érett korú, tudományokban járatos ember, akinek élete derekán kedve és ideje is volt foglalkozni tanítványaival. A tanárok és a diákok gyakran laktak és étkeztek. Számos forrásból következtetni lehet a tanárok kedvességére, segítőkészségére és humorérzékére! Bármilyen nehézségeket rótt is a sok memoriter és szövegmásolás a tudományokkal felsőbb szinten foglalkozókra, a muzulmán vallás megismerése és terjesztése felett érzett felelősségük, valamint a társadalmi felemelkedés tanulás útján való elérése nyilván nagy hajtóerőt jelentett számukra.

MUZULMÁN MEDRESZÉK – KERESZTÉNY EGYETEMEK

A neveléstörténet forrásai alapján megállapítható, hogy nem csupán a különböző muszlim iskolák létrejötte és működése kapcsán ismerhetők fel párhuzamos, illetve egymásból építkező jelenségek és sajátosságok, hanem mindez igaz a muzulmán és keresztény oktatási intézmények esetében is. Bár hazánkban eddig igen kevés tudományos igényű

mű született a keresztény és muzulmán neveléstörténet összevetése kapcsán, vitathatatlan, hogy eljött az ideje a különböző, elsősorban hatásvizsgálatokon nyugvó kutatásoknak.

Az egyik – a nyugati szakirodalomban talán a legtöbbet tárgyalt – kutatási csomópont a medreszék és a középkori európai egyetemek létrejötte, működésének összehasonlítása. E munkákat azonban számos tényező nehezíti. George Makdisi, a téma neves szakértője szerint a nehézségek jó része magában az iszlám-kutatásban rejlik. A medreszéről ugyanis meglehetősen kevés leírás maradt fenn és azok többsége is rövid, rejtélyes és gyakorta megtévesztő. Így a szűkös forrásbázisra alapozott hipotézisek gyakran nem megalapozottak.⁴⁷

A középkori muzulmán és keresztény világ esetében egyaránt lesegzhetjük, hogy háromszintű oktatási rendszer létezett. Az alapszintű, vallásos képzést nyújtó, olvasást és/vagy írást tanító alapfokú iskolák hálózata mindkét kultúrában régióként, országokként és időszakokként eltérő sűrűségű volt. A medresze csakúgy, mint a középkori európai egyetemek, közép- és felsőszintű képzés színtere is lehetett. Jelentős különbséget fedezhetünk fel azonban abban a tekintetben, hogy mi jellemezte e két intézménytípust szervezeti értelemben. A medresze szó egy épületet, helyszínt jelölt, ahol egy-egy tanár körül összegyűltek az adott vallásjogi iskola tanításaival szimpatizáló diákok. Az egyetem viszont egy valódi, centralizált módon megszervezett korporáció volt, tanárok és diákok testülete. Nem csupán szervezet, hanem a pápa, a földesúr vagy a király által adományozott privilégiumok és védelmi garanciák birtokosa. A muszlim világban gyakorta több (akár több tucat!) hasonló, egymástól függetlenül létező medresze működött egy-egy városban belül, míg Európában egy városnak legfeljebb egy egyeteme volt.⁴⁸

Azok a diákok, akik a muszlim városok medreszéiben tanultak, bármilyen messzire kerültek is szülőhelyüktől, mindenütt otthonosan érezhették magukat, ahol muzulmánok éltek. Az egész muszlim világban ugyanis ugyanolyan politikai jogokat élveztek, lévén, hogy a muszlim jog csak fizikai, természetes személyt ismert el jogi személynek. A testület mint fiktív jogi személy, tehát az egyéni tagoktól függetlenül létező „csoport” a középkori muszlim jogtól teljességgel idegen volt. Éppen ezért a muszlim diákoknak nem volt módjuk arra, hogy idegenbe szakadva érdekeik védelmére testületekbe tömörüljenek. Az egyetemi korporációkhoz hasonló érdekvédelmi szervezetekre a Közel-Keleten nem alakulhattak ki. A muszlim utazó (*ibn asz-szabíl*) azon nyolc csoport egyike volt, akit alamizsnában kellett részesíteni és a közjavak elosztásánál juttatni kellett számukra.

Európában viszont minden keresztény ember jogi értelemben véve tagja volt egy város (település) közösségének és lakóhelyéről kiszakadva, más országokban idegennek számított. Az universitas közösségének tehát közös érdekei és privilégiumai voltak, tagjai számára (a tanu-

lással és tanítással foglalkozó embereknek) védelmet biztosított, elsősorban a helyi polgárok, kereskedők, földesurak ellenében. A pápák általában áldásosnak, ugyanakkor veszélyesnek is látták a középkori egyetemek működését. Helyszínei lehettek ugyanis az ortodox vallásos nézetek terjesztésének, de az eretnek tanításoknak is, emelhatték egy város vagy ország fényét, de veszélyt is jelenthettek egy adott településre nézve (például randalírozások, erkölcstelen viselkedés, állandó pénzszüke stb. miatt). Bár a muszlim világban is akadt számos védelmezője az ortodox hitnek (az *‘ulamá* nevű tudós testületek vagy maguk a vallási iskolák), a támogatóik közül kikerülő diákok nem voltak közösségbe szervezettek.

Makdisi szerint a két intézmény közötti leglényegesebb különbség a minősítés rendszerében rejlett. Európában annak a fokozatnak, a *licentia docendi*-nek az elnyerése, mely az egyetemet végzett diákot feljogosította az általa megtanultak tanítására, a tanulmányok lezárását jelentette. Ezt olyan személyek (az egyetem tanárai) adományozták a jelöltnak, akik maguk már bírtak ilyen engedéllyel. Ehhez – a párizsi típusú egyetemeken – szükséges volt egy egyházi személy, az egyetemi kancellár jóváhagyása is. A cím adományozásához vezető tanulási időszak minden részlete aprólékosan kidolgozott volt: rögzített tananyag, pontosan előírt tanulási idő és meghatározott időközönként beiktatott szigorú és nyilvános vizsgák jellemezték, sőt még a fokozatszerzéseket követő bankettek rendjét is szabályokban rögzítették.

A muzulmán Keleten ezzel szemben a minősítés tanár és diák személyes ügye volt. Az *idzsáza* olyan „bizonyítvány”, azaz engedély volt, amellyel a tanár elismerte, hogy diákja képes és érdemes az általa tanított tananyag (könyv) autentikus átadására.⁴⁹ Csakis az illető tanár száva számított ebben az ügyben, még magának a kalifának sem volt semmi beleszólása az *idzsáza* kiállításába. Ezen iratokon feltüntették a diák és tanár pontos nevét, a helyszínt és időpontot, amikor a diák tudásáról számot adott, az eredményével, szorgalmával kapcsolatos megjegyzéseket, a megtanult könyv szerzőjét, címét, fontosabb adatait (pl. azt, hogy másolat-e vagy eredeti kézírata alkotójának), végezetül pedig azt, hogy kik voltak a bizonyítvány tulajdonosának diáktársai.⁵⁰ A muzulmán diákok gyakorta egyik helyről a másikra, egyik tanártól a másikhoz utaztak és igyekeztek minél több bizonyítványt összegyűjteni. A vallásjogi tanulmányait befejező diákok például az *idzsáza*t *al-tadrisz wa-’l-fatwá*-t (oktatásra és jogi döntésre jogosító engedélyt) szerezhették meg.⁵¹ (A *licentia docendi* cím megjelenése előtt tulajdonképpen Európában is hasonló volt a helyzet: a jelölt egy tanárnál tanult mindaddig, míg el nem sajátította a tanításhoz szükséges ismereteket. Ha valakit oktatója gyanús viselkedésűnek (eretnek gondolkodónak) talált, eltilthatta a tanítástól. Ám ahogy Európában kialakult a minősítés rendje, a keresztény és muzulmán iskolák között elmélyült a szakadék.)

A középkori muszlim medreszék és keresztény egyetemek között létezett ugyan laza, elsősorban a könyvek és gondolatok áramlásán alapuló kapcsolat, ám a kutatások mai állása szerint ezen intézmények felállításukat, fenntartásukat és működtetésüket, szervezetüket, oktatási tartalmaikat és céljaikat, illetve fokozatadományozó szokásaikat tekintve csak igen kevésbé rokoníthatók. Eltérő körülmények között, más-más történeti gyökerekkel bírva, különböző jogi, vallásos és tudományos környezetben mind a muszlim medreszék, mind pedig a keresztény európai egyetemek fejlődése sajátos utat járt be.

JEGYZET

- 1 Chejne, Anwar G. (1993): *Historia de España musulmana*. Catedra, Madrid. 159.
- 2 Nasr, Seyyed H. (1979): *Sciences et savoir en Islam*. Sinbad, Paris. 64.
- 3 Rogers, Michael (1987): *A hódító iszlám*. Helikon, Budapest. 97.
- 4 Lásd Kéri Katalin (1991): Alapfokú oktatás a középkori iszlám világban. *Magyar Pedagógia*, 1. 61–71.
- 5 Ribera y Tarrago, J. (1928): La enseñanza entre los musulmanes españoles. In: *Disertaciones y opusculos I.*, Madrid. 268–269.
- 6 Lásd erről Kéri Katalin (1997): Rendszer és tudás – A tudományok rendszerezése és tanulmányi tervek a középkori iszlám világban. *Iskolakultúra*, 10. 110–114.
- 7 Hillenbrand, D. (1986): Madrasa. In: Bosworth, C. E. – Donzel E. van – Lewis, B. – Pellat, Ch. – E. J. Brill Leiden (szerk.): *The Encyclopaedia of Islam*. 1123. (Továbbiakban: Hillenbrand)
- 8 A témáról lásd pl. Tibawi, A. L. (1976): Origin and character of al-madrasah. In: *Arabic and Islamic Themes*, Luzac & Company, London. 212–227.
- 9 Makdisi, George (1981): *The rise of colleges-Institutions of learning in Islam and the West*. Edinburgh University Press, Edinburgh. 28–29.
- 10 Hillenbrand i. m. 1123.
- 11 *Historia de la Humanidad III. Las grandes civilizaciones medievales I*. Eliséeff, V. – Naudon, J. – Wiet, G. – Wolff, (1977): Ph. ed. Planeta, Barcelona. 496.
- 12 Hillenbrand i. m. 1126.
- 13 Mazahéri, Aly (1989): *A muszlimok mindennapi élete a középkorban a 10-től a 13. századig*. Európa, Budapest. 164.
- 14 Galino, María Ángeles (1968): *Historia de la educación I*. Gredos, Madrid. 463.
- 15 *Historia de la Humanidad III*, i. m. 496.
- 16 Makdisi, George (1991): Muslim institutions of learning in eleventh-century Baghdad. In: *Religion, Law and Learning in Classical Islam*, Variorum, Great Yarmouth. VIII/2–3.
- 17 Mazahéri i. m. 165.
- 18 Rogers i. m. 100.
- 19 A Musztanszirijja régi épületének képét lásd Udvary Gyöngyvér – Vincze Lajos (1984): *Iraki piramis*. Kossuth, Budapest. 2. kép
- 20 Hillenbrand i. m. 1127.
- 21 Idézi: Makdisi 1981. i. m. 30.
- 22 Dodge, Bayard (1962): *Muslim Education in Medieval Times*. The Middle East Institute, Washington. 20.
- 23 *Ibn Battúta zárandokútja és vándorlásai*. Vál.: Boga István (1964). Gondolat, Budapest. 112–113.

- 24 Mialaret, G.– Vial, J. (1981, dir.): *Histoire mondiale de l'éducation I*. Presses Universitaires de France, Paris. 273.
- 25 Uo. 275.
- 26 Gilbert, Joan E. (1980): Institutionalization of Muslim Scholarship and Professionalization of the „ulamá” in Medieval Damascus. In: *Studia Islamica*, Paris. 52. 120.
- 27 Ashtor, E. (1971): Salaires dans l'Orient médiéval à la Basse-Époque. *Revue des Études Islamiques*, 39. 104–105.
- 28 Rahman, Munibur: Madrasa in Muslim India. In: Hillenbrand i. m. 1134–1136.
- 29 Hillenbrand i. m. 1127.
- 30 Dodge i. m. 22–23.
- 31 *Historia de la Humanidad III*. i. m. 499.
- 32 Lásd Kern Frigyes (1910): Abú Hanifa élete és iratai. In: *Keleti tanulmányok...*, i. m. 234–243.
- 33 Glasenapp, Helmut von (1987): *Az öt világvallás*. Gondolat, Budapest. 401–402.
- 34 Robinson, Francis (1996): *Az iszlám világ atlasza*. Helikon – Magyar Könyvklub, Budapest. 29.
- 35 További fogalomtisztázás céljából lásd Salgado, Felipe Maíllo (1996): *Vocabulario de historia árabe e islámica*. Akal, Madrid. 100.. 148–149. és 208.
- 36 Hillenbrand i. m. 1130.
- 37 Dodge i. m. 9.
- 38 Kéri Katalin (1998): Az indusdió magja. *Iskolakultúra*, 5. 76–79.
- 39 Idézi: Hillenbrand i. m. 1130.
- 40 Ibn Khaldún (1995): *Bevezetés a történelembe*. Osiris, Budapest. 6. fejezet, 434–534.
- 41 Makdisi, George (1977): Interaction between Islam and the West. In: *Medieval Education in Islam and the West*, International Colloquia of la Napoule, Librairie Orientaliste P. Geuthner, Paris. 300–301.
- 42 Makdisi, 1991. i. m. 12.
- 43 Bulliet, W. Richard (1983): The age structure of Medieval Islamic Education. In: *Studia Islamica*, Paris. LVII. 105–117.
- 44 Makdisi, 1991. i. m. 12–13.
- 45 Hillenbrand i. m. 1131.
- 46 Dodge i. m. 8.
- 47 Makdisi, George (1970): Madrasa and University in the Middle Ages. In: *Studia Islamica*, Paris. XXXII. 255.
- 48 Uo. 258–259.
- 49 Uo. 260.
- 50 Vajda, Georges (1983): *La transmission du savoir en Islam VIIe–XVIIIe siècles*. Ed.: Cottart, Nicole. Variorum Reprints, London. 4–6.
- 51 Hillenbrand i. m. 1124.

MAGYAR LÁSZLÓ ANDRÁS

AZ ARAB ORVOSTUDOMÁNY

A térben és időben egyaránt kiterjedt „arab” orvostudomány jelentősége – a közhiedelemmel ellentétben – nem csupán abban állt, hogy az ókori görög orvosi ismereteket megőrizte és a nyugat számára közvetítette. Önmaga is fontos lépéseket tett, elsősorban a járványtan, etika, szexológia, szemészet, oktatás, kórházügy, tudomány-rendszertan vagy diétetika terén, legnagyobb alkotói pedig – például *Avicenna*, *Rhazes*, *Abulkasis*, *Averroes* – a 18. századig meghatározták az európai orvosképzés tananyagát és rendszerét. Jelentősen különbözött ez az orvostudomány előzményeitől abban is, hogy az orvoslásnak – a görög-római világban rendkívül fontos, ám a történeti munkákban kellően nem hangsúlyozott – kultikus hagyományával szakított, s hogy nem *Hippokratészt* (Kr. e. 5. sz.), hanem a nagy összegzőt, *Galénoszt* (Kr. u. 2. sz.) tekintette első számú szaktekintélynek, ami elsősorban az alexandriai tradíciók továbbéltéről tanúskodik.

Arra is fel kell hívnunk a figyelmet, hogy az arab orvoslást az ókortól nem választotta el jelentős ideológiai vagy történeti cezúra, szakadék. Az iszlám hódításai oly sebességgel következtek be s viszonylag olyan csekély pusztítással és türelmetlenséggel jártak, hogy évszázadokig tartott, amíg a leigázott népek – az arabokénál többnyire fejlettebb – hellénista kultúrája kellőképpen átalakulhatott vagy hasonulhatott az új körülményekhez. Az iszlám vallás csodálatos liberalizmusa is elősegítette, hogy ezek a folyamatok igen lassan játszódjanak le: ennek köszönhetően élhetett tovább olyan zökkenőmentesen az ókor orvostudománya az új, muszlim világban. Igaz, közrejátszott mindebben az is, hogy az araboknak nem volt saját tudományos hagyományuk, amely e befogadást gátolhatta volna.

Az arab orvostudománynak négy korszakát különböztethetjük meg: 1. A kezdet (körülbelül 800-ig); 2. A fordítások kora – a virágkor (körülbelül 800–1000-ig); 3. A szintézis kora – córdobai kor (körülbelül 1000–1200-ig); 4. A hanyatlás kora (körülbelül 1200-tól).

AZ ARAB ORVOSTUDOMÁNY KEZDETEI

A hódítások kora előtti arab medicina két réteget különíthetjük el. A sivatagi törzsi társadalom jellegzetes „népi gyógyítói”, varázslói, javasemberei mellett már igen korán ismerünk Alexandriában, Antiokhiában tanult, képzett arab származású orvosokat is: ilyenek még a Próféta közvetlen környezetében is éltek. Az arab nyelvben a

„*tabīb*” (orvos) szó – amely egyes értelmezések szerint a „*tabiá*” (természet, natura) szóval áll rokonságban – eredetileg bölcsét, jóst jelentett, az orvosok másik elnevezése, a „*hakīm*” viszont kizárólag az iskolázott, filozófiailag képzett szakember terminusa volt. A „népi gyógyítók” terápiái közt – amelyeket elsősorban költészeti-irodalmi és vallási forrásokból rekonstruálhatunk – éppúgy megtaláljuk a diététikus, gyógyszeres, sőt kezdetleges sebészi beavatkozásokat, mint a mágikus eljárásokat: az orvostudománynak ez a rétege tehát nem különbözött jelentősen más, nomád társadalmak népi orvoslásától. A görög világban képzett gyógyítók száma viszont oly kicsiny lehetett, hogy sajátos arab orvosi tudományról ebben az időben még nem beszélhetünk. Ennek azután a későbbiekben fontos következményei lettek.

A HÓDÍTÁSOK KÖVETKEZMÉNYEI

Az arab seregek a 7–9. század folyamán a Perzsa Birodalom legkeletibb tartományaitól a mai Spanyolországig a Közel-Kelet és Észak-Afrika óriási területeit hódították meg. A térség kulturálisan igen fejlett, civilizált vidékei, a Római Birodalom korábbi tartományai, Egyiptom, Kisázsia, Szíria, Palesztína, Mezopotámia, Africa, Hispánia kerültek tehát az Omajjádák, majd az Abbászidák és vezireik hatalmába. A többnyire görög kultúrájú, köz-görög (*koiné*), szír, arámi vagy perzsa nyelvű lakosság sorai közt nagy számú képzett orvos is az új birodalom alattvalója lett, olyan orvosi központok kerültek arab fennhatóság alá, mint Alexandria, Antiokhia, Damaszkusz vagy Gondesápúr.

Gondesápúr orvosi iskolája különösen jelentős az arab orvostudomány fejlődése szempontjából. Az Abbászidák fővárosa a legendás *Hárún ar-Rasíd* idején (9. sz. eleje) Bagdad volt: innen körülbelül kétszáz kilométernyire keletre, a perzsiai Khúzisztánban feküdt Gondesápúr városa, ahová még a 6. század elején a bizánci császárok által vallási okokból elűzött nesztorianus keresztény orvosok menekültek, ide telepítve iskolájukat s kórházukat. Itt működött a történelem első olyan kórháza – vagy klinikája –, ahol kizárólag tudományos alapon gyógyítottak, s ahol az oktatás a betegágy mellett folyt – a klinika szó a görög kliné (ágy) szóból ered. A Gondesápúrt irányító orvos-dinasztiák egyike, a keresztény *Bakhtísú* család több tagja lett később a kalifák udvari orvosa és valószínűleg a gondesápúriak honosították meg Bagdadban a görög orvosi hagyományt s a kórház intézményét is. *Dzsurdzsiz* (azaz Georgiosz) *Ibn-Bakhtísútól* tanulta az orvoslás mesterségét az a szintén nesztorianus keresztény *Juhanna Ibn-Maszawaih* (777–857) – nyugati nevén *Johannes Damascenus* vagy *Mesue* – is, aki elsőként fordított – szírből – görög orvosi munkákat arabra s aki az első olyan „arab” orvos volt, akit nyugaton saját, önálló művei – például pulzusdiagnosztikája – alapján ismertek.

A FORDÍTÁSOK KORA (KÖRÜLBELÜL 800–1000)

Az arab orvostudomány tagadhatatlanul görög – kisebb részben indiai és perzsa – művek fordításának és magyarázatának köszönhetette létét. Ezek a fordítások részben uralkodói megbízásra, részben praktikus okokból születtek. Mint említettük, önálló arab tudományos orvosi hagyomány nem létezett: ez nemcsak szükségessé tette ezeket a fordításokat, hanem befogadásukat is megkönnyítette.

Az arab fordításirodalomnak három sajátossága is említést érdemel. Egyrészt gyakran nem közvetlenül görögből, hanem szírből, ritkábban perzsből, koptból vagy arámból készültek az átültetések, vagyis ez az irodalom nyelvileg is rendkívül sokszínű volt, másrészt a fő tekintély, Galénosz művein túl, érthető okokból, elsősorban alexandriai, illetve bizánci szerzőket fordítottak arabra, harmadrészt pedig az arabra átültetett teljes művek mellett gyakoriak voltak a szinoptikus – tömörítő, kivonatoló – típusú translációk is, amelyek nem a teljes szöveget, hanem annak csak lényegét adták vissza. A fordításirodalom szükségszerű kiegészítésekként születtek később azok a kommentárok, magyarázatok, amelyek a 12–13. századtól, vagyis az arab orvostudomány hanyatló periódusának kezdetétől az iszlám orvosi irodalmának zömét adták, s amelyek végül – a 14–15. századra – skolasztikus szörszálhasogatásba fulladtak. Az arab fordításirodalom természetesen nem korlátozódott orvosi művekre, filozófiai (például *Arisztotelész*), csillagászati (például *Ptolemaiosz*), matematikai (például *Eukleidész*) stb. munkákat is felölelt: ezeknek az orvostudomány szempontjából szintén nagy a jelentőségük, hiszen ezek a könyvek az élettani ismeretek filozófiai, természettudományos hátterét biztosították. Az arab fordításirodalom fellendülését egyébként kapcsolatba szokták hozni a mu'taziliták mozgalmával, akik a vallás – és a világ – racionális értelmezésének híveiként mindenfajta természettudományt támogatni igyekeztek. Itt jegyezzük meg, hogy e példátlanul gazdag fordításirodalomból érdekes módon szinte teljesen hiányoztak a görög szépirodalom, nyelvészet vagy történetírás alkotásai.

Az arab fordítók hosszú sorából az elsők s mindenképp a legjelentősebbek és a legtermékenyebbek közé tartozik az a – szintén szír nesztoriánus keresztény – *Hunajn Ibn-Iszháq al-'Ibádi* (latin nevén: *Johannitius* – 808–877), aki egy jómódú gyógyszerész fiaként született Szíriában. Az iraki Bagdadban, Mesuénél tanulta ki az orvostudományt, majd hosszú nyugati utazásain elsajátítva a görög nyelvet hazatért, hogy otthon Hippokratész, Galénosz, *Szóránosz*, *Eraszisztratosz* és mások műveit fordítsa görögből szírre vagy szírből arabra. Hunajn fordítói tevékenysége több okból is jelentős: egyrészt igen nagyszámú, száznál is több orvosi művet fordított le, másrészt ő volt az első arab fordító, aki a görög eredetit is egybevetette a szír forrással, tehát filológiai felkészült-

séggel dolgozott, harmadrészt az ő kivonatai és kommentárjai – például „Eiszagogé”-ja – váltak később a 12–13. századi nyugati orvosi renszansz alapműveivé. Fordítói tevékenysége révén Hunajn volt az arab orvosi terminológia és szaknyelv egyik megalapozója is.

Hunajn munkásságához hasonlóan óriási hatású a Summaria Alexandrinorum címen ismert, eredetileg *Szitta casara (Tizenhat)* című, Alexandriában, a 9. században készült kivonat-gyűjtemény, amely Galénosz 16 legfontosabb művét közvetítette az arab világ számára. A fordításirodalom nagy évszázadaiban a gyakran névtelen fordítók körülbelül 60 görög és bizánci orvos sok száz írását fordították arabra – legalábbis ennyi maradt fenn legalább töredékesen a gazdag termésből. Számunkra e munka azért is különösen értékes, mert több ókori könyv csak ezekben a fordításokban – vagy e fordítások későbbi latin változatában – vészelhette át az évszázadokat.

AZ ARAB ORVOSTUDOMÁNY RENDSZERE

Az arab orvostudomány tehát ezekből a fordításokból sarjadt ki és szökkent virágba. Ennek köszönhető az a sajátos jelenség, hogy a Galénosznál már egységes, úgynevezett humorálpáthológiai – nedvkórtani – rendszer vált egyeduralkodó dogmává s voltaképp e rendszernek, a rhazesi, averroesi kritika ellenére, soha nem is jött létre alternatívája az arab világban. (Egyesek szerint épp a – paracelsusi és van helmonti kemiatriához hasonló – alternatívák hiánya okozta utóbb az arab orvoslás hanyatlását.)

A humorálpáthológia lényege, hogy az egészség négy – részben konkrét, részben archetipikus – nedv egyensúlyán alapul. E nedvek – vér (görögül: haima, latinul: sanguis), epe (kholé), fekete epe (melankholé), nyák (phlegma) – egyensúlya (szünkraszia) egészséget, egyensúlyhiánya (düschraszia) betegséget eredményez. A nedvek egyensúlyát a négy test-alkotó elem (föld, víz, tűz, levegő) és a minőségpárok (nedves-száraz, hideg-meleg) szabályozásával, illetve magukra a nedvekre ható orvosságokkal lehet befolyásolni. A nedvek aránya nemcsak az egészségi állapotot, hanem a lelki és testi alkatot és a személyiséget is meghatározza (szangvinikus, kolerikus, melankolikus, flegmatikus alkat). A humorálpáthologikus rendszeren belül elsőrendű szerep jut az élettevékenységeket (evés-ivás, alvás, mozgás stb.) befolyásolni képes diétetikának, amely eképpen az arab – és később a középkori európai – orvostudomány legfejlettebb ágává válik. Az arab orvostudományra egyébként a szisztematizálásra, osztályozásra való arisztotelészi hajlam igen jellemző, a medicina első, teljességre törekvő tankönyvét is éppen arab (perzsa) orvos, Avicenna (980–1037) alkotta meg.

Hangsúlyoznunk kell azt is, hogy az iszlám világában az orvostudománynak minden más természettudománynál kitüntetettebb szerepe volt. A muszlim hagyomány szerint ugyanis kétféle tudomány létezik, a lélek tudománya és a testé. Az első a teológia, a második pedig a *par excellence* „orvostudomány”. Nem véletlen tehát, hogy a muszlim világban a filozófusok nagy része egyben orvos is volt (például Avicenna, Averroes, *Majmonidész*, *al-Kindi* stb.), s hogy az alkalmazott terápiák háttérében gyakran filozófiai – vagy egyenest teológiai – megfontolások álltak. Az orvosi tevékenységet az arab orvosok előszeretettel tekintették a filozófia, illetve a hit gyakorlati kifejezésének is: *‘Ali Ibn-Ridwān* (m. 1068), az egyiptomi fátimida uralkodók házi-orvosa és házi asztrológusa például az orvostudományon át a boldogsághoz vezető útról címmel írt nagyhatású könyvet.

ORVOSKÉPZÉS

Ha az arab világban valaki orvos akart lenni, minthogy szervezett orvusképzés gyakorlatilag nem létezett, mestert kellett keresnie. Ez nem volt könnyű, hiszen a tudomány gyakran családon belül öröklődött, a neves orvosok inkább a palotákban működtek, maga az orvosi mesteriség pedig nem tartozott a megbecsültek közé – Bagdadban például az orvosok a kofákkal és mutatványosokkal együtt a piacfelügyelő, a *muhtaszib* felügyelete alá tartoztak. (Sajátos módon tehát a muhtaszib előtt kellett letenniük a hippokratészi esküt!) Orvosi diplomák, oklevelek sem léteztek (csak a 14. század végén merül fel először az igény ilyesmire), bizonyítványt vagy ajánlást pedig csak néhány nagyobb város, például Bagdad, Kairó, Damaszkusz követelt meg, de például már Aleppóban vagy Qajrawánban nem volt szükség effélére. Vagyis kinek-kinek magának kellett bizonyítania rátermettségét. A szakmai tesztet védelmének hiánya gyakran járt tragikus következményekkel – mint azt például az élete során többször is börtönbe vetett Dzsurdzsisz Ibn-Bakhtisú esete is bizonyítja.

Kollégáik ellenőrzésével maguk az orvosok is inkább csak elméletileg foglalkoztak a korban, igaz, az erre vonatkozó művek szinte önálló műfajt alkottak: úgynevezett *Mihnat at-tábīb* (*Az orvos vizsgáztatása*) című munkákat többek közt Mesue, Johannitius, *ar-Ruhawí*, Rhazes, *al-Hammar* is írt, bár gyaníthatóan nem sok gyakorlati haszonnal.

Az orvusképzés elmélete a görög szaktekintélyek magyarázatából, később pedig az ő magyarázóik magyarázatából állt. A bagdadi – később qajrawáni és córdobai – kórházakban a betegágy mellett is folyt képzés, a szakmai ismereteket ezen túl az antik auktorok olvasásával és gyakorlattal lehetett gyarapítani. A személyes kapcsolat szerepe – mint minden klinikus képzés során – igen nagy lehetett, a tanítvány

gyakran folytatta mestere munkáját, kommentálta írásait – efféle mester-tanítványi kapcsolatok olykor nemzedékeken keresztül nyomon követhetők.

AZ ARAB MEDICINA ÁGAI

Az arab medicinában, mint mondtuk, olyan nagy volt a görög auktorok tekintélye, hogy irányzatok, izmusok szinte nem is léteztek. Orvosi ágazatok és specialitások azonban már korán kialakultak. A görög-római világban az orvoslásnak három alapvető „ágazata” létezett: a kézzel gyógyító sebészet (kheirurgiké tekhné), a gyógyszerekkel gyógyító gyógyszerészet (pharmakeutiké tekhné), illetve az élettevékenységek szabályozásával gyógyító vagy az egészséget fenntartó diététika (diététiké tekhné). A három orvosi ágazat közül kétségtelenül ez utóbbi volt a legfejlettebb s a legeredményesebb is egyben.

DIÉTÉTIKA

Az arab diététika mindenekelőtt Galénosz *Peri trophón dünameón* (*A táplálékok tulajdonságairól*) c. könyvén, illetve egyéb hippokratikus és galénikus iratokon alapult. Már Mesue egy külön könyvet szentelt a kérdésnek, Hunajn Ibn-Iszháq *Eiszagogé*-jában pedig klaszszikus formájában jelenik meg az a hat „res non naturalis” (alvás-ébrenlét, mozgás-pihenés, ürülés-telítődés, étel-ital, levegő, lelki folyamatok), amelynek szabályozásával az egészség fenntartható, s amely később egészen a 19. századig az európai diétetikáknak is alapja lesz.

E szakterület legfontosabb arab könyveit Rhazes (*Abú-Bakr Muhammad Ibn-Zakarijá ar-Rázi*, 865–930 körül), illetve *Szulajmán al-Iszráíli* (körülbelül 880–955) írta. Jelentős *Ibn-Zuhr*, vagyis *Avenzoár* (1126–1198) *Kitáb al-Adzsdíja* című diétetikai és higiénikai munkája, amely már nemcsak a táplálékokkal, hanem egyebek közt a fürdés vagy a szeretkezés egészségtanával is foglalkozik. (Az arab fürdő- és higiéné-kultúra – különösen a Córdoba-i Kalifátusban – sokkal fejlettebb volt a korabeli nyugatinál, Granadában például a 13. századi lakóházakban olyan vízöblítéses vécék működtek, amilyenek nyugaton csak a múlt század második felében terjedtek el.) A rendkívül kiterjedt arab diétetikai irodalom alkotásai közül Európában a legnagyobb hatást mégis *Ibn-Butlán* (11. sz.) *Taqwím asz-szihha* (Az egészség almanachja) című, a helyes életmódról szóló könyve gyakorolta, amely könnyen áttekinthető táblázatokba s memorizálható versikékbe foglalta a tudnivalókat. Ez a könyv *Tacuinum Sanitatis* címen nyugaton is elterjedt s a salernói regimen-irodalom mintájává vált.

Az arab diététika tehát – hasonlóan az ókori göröghöz – nem pusztán a táplálékokkal, hanem minden olyasmivel is foglalkozott, ami befolyásolhatja az egészséget: tisztasági szabályoktól a szükséges mozgásmennyiségen át egészen addig, hogy milyen legyen a megfelelő fekhely s az a személy, aki a fekhelyet megosztja velünk.

SEBÉSZET

Ami a diététika szempontjából oly hasznosnak bizonyult – a görög hagyomány továbbélése –, a sebészet tekintetében hátrányt jelentett. A galénikus és eraszisztratoszi anatómia hiányosságait az arab medicina néhány – például a vérkeringés vagy a szem anatómiája terén tett – nagyszerű felfedezés ellenére sem tudta igazán pótolni, pontos anatómiai tudás híján pedig a sebészet sem léphetett előre, így hát az arab sebészeti könyvek, például *al-Kirbiljáni* (m. 1322), *as-Sírázi* (1311), *al-Akfáni* (1348) munkái inkább csak részletkérdésekkel, daganatok, kiütések, törések kezelésével, érvágással foglalkoznak, vagy nagyobb munkák kiegészítő részei. (Lásd Avicenna *Qánún*-jának sebészeti fejezeteit.) Két jelentősebb sebészeti munkát ismerünk e kultúrkörből. Az egyik *al-Quff* (1233–1286) műve, amely a terápiák leírása mellett élettani, anatómiai, pathológiai ismereteket is nyújt s külön fejezetben foglalkozik a kauterizációval. A másik, ennél fontosabb mű *al-Zahrawi* (*Abú-l-Qászím*, vagyis *Abulkasis*, 912–961) cordobai orvos *Kitáb at-taszrif* című enciklopédiájának 30. fejezete, amely önálló könyvként is megállja helyét, s amelynek fennmaradt példányaihoz újfajta műszereket (például szülészeti fogókat, vaginatükröt) ábrázoló, eredeti illusztrációk is tartoznak. Abulkasis könyve tulajdonképpen nagyrészt *Paulosz Aigineta* 7. századi bizánci orvos azonos tárgyú könyvének átirata, s három részből áll. Ezek közül az első a kauterizációval, a második érvágással, köpölyözéssel, amputációkkal s különféle műtétekkel, a harmadik pedig a törésekkel és a ficamokkal foglalkozik. Abulkasis szakszerű és a gyakorlatban is rendkívül jól használható műve nyugaton *Gerardus Cremonensis* fordításában nagy karriert futott be, s a sebészet 16. századi megújulásában is még fontos szerepet játszott. Abulkasis másik, nyugaton szintén nagy népszerűségnek örvendő munkája, a *Liber Servitoris* (*Az asszisztens könyve*) a sebész és az orvos segédszemélyzetének feladatait ismertette magas színvonalon.

GYÓGYSZERÉSZET

Az arab gyógyszerészet – akárcsak az európai a 17. századig – gondosan elkülönítette az orvosságok tudományának két ágát: az összetett gyógyszerek, illetve az egynemű gyógyanyagok tanát. A gyógyszerteran és a gyógyszerészet olyannyira külön állt, hogy egyetlen műben a legritkább

esetben fordult elő egyszerre a kettő. (Avicenna Qánún-ja is egymástól igen távol tárgyalja őket.) Az egynemű gyógyanyagok (latinul: simplicia) tanát az arab orvosok inkább a botanika vagy az ásványtan részének tekintették – az igazi orvosi művészet e simplicia eredményes keverésében, vegyítésében és az így nyert orvosságok helyes alkalmazásában állt.

Az arab gyógyszerkönyveket – a görög graphidion (tanulmányocskák) szó alapján – *aqrabádín*-nak nevezték. A gyógyszereket – Galénoszt követve – vagy a megfelelő beteg testrészek, szervek sorrendje, vagy pedig a gyógyszerek típusai szerint rendszerezték. Ez utóbbi felosztás általában a gyógyszer állagán vagy alkalmazási módján alapult. Tartalmukban ezek a gyógyszerkönyvek szinte kivétel nélkül Galénosz *De compositione medicamentorum* címen ismert munkáját utánozták, mégpedig meglehetősen szolgáian. A gyógyszerkönyvszerzők közül említésre méltó *al-Tabarí* (810–855), *al-Kindí* (m. 870 körül), *ibn-Zaid* (9. sz.), *Rhazes*, *al-Madzsúszi* (10. sz.), *ibn-at-Tilmid* (m. 1165). A legjelentősebb arab gyógyszerészeti tankönyv *Mesue* (*Juhanna Ibn-Maszawaih*) neve alatt maradt fenn – ám csak latin fordításban, úgyhogy eredete azóta is vita tárgya. Az arab gyógyszerkönyvek egyébként mértékegységül – sokszor nehezen azonosítható alakban és néven ugyan – a bizánci görög mértékegységeket használták.

Az összetett gyógyszerek (latinul: compositiones vagy composita) irodalmának sajátos műfaját képezte a parfüm-irodalom. Ez a műfaj is görög gyökerű – a Kr. e. 4. századi *Theophrasztosz* írta az első ismert traktátust az illatszerekről –, ám a Közel-Kelet világában, ahol az illatoknak oly nagy a szerepük, a műfaj új jelentőséget nyert. A legkorábbi parfüm-könyvet egy bizonyos *Ibráhím al-Mahdí* írta, aki 839-ben hunyt el Szamarrában.

A compositiones irodalmának másik igen gazdag alműfaja a toxikológia, a méregtan és ellenméregtan volt. Több obskúrus görög méregtani munka fordítása keringett közkézen (*Andromakhosz*, *Mithridatész*, az *Epheszoszi Rufus* és Pszeudo-Galénosz különféle állítólagos művei), de ismertek voltak keleti munkák is, például *Sánák* vagy *Csanakja* talán indiai eredetű és sokat idézett Méregkönyve. A fent említett gyógyszerészeti művek is tartalmaztak általában toxikológiai részt – ezekben a fejezetekben az eredeti arab receptek gyakoribbak, mint egyébként – s szinte nem akadt nevesebb arab orvos, aki ne szentelt volna legalább egy rövid írást a témának.

SPECIALITÁSOK

Noha, mint említettük, az arab orvostudomány elméletileg nagyjából egységesnek tekinthető, részben az alexandriai hagyományok, részben pedig belső fejlődés eredményeképpen fejlett specialitások formálód-

tak a 9–13. század közt eltelt időben. Ezek közül vesszük sorra röviden a következőkben azokat, amelyek az arab kultúra virágkorában fontosabbnak bizonyultak.

Fogászat. A fogászat ugyan nem számított különálló szakmának – mai értelemben vett „fogorvosok” nem léteztek az arab világban –, a szakirodalom mégis gazdag fogorvosi munkákban, olykor még a gyógyszerkönyveknek is különálló fogászati fejezeteik voltak. Al-Quff említett sebészetének éppúgy volt fogorvostani része, mint például *Abú-l-Bajon* gyógyszerészeti munkájának. Az első fogorvosi tárgyú disszertáció Hunajn Ibn-Iszháqtól származik, de írt effajta munkát *Qusztá Ibn-Luqá*, Rhazes, al-Madzsúszi is.

Szemészet. Az éghajlat és a földrajzi környezet következtében az arab világban a szembetegségek (elsősorban a trachoma) igen gyakoriak voltak. (Akadnak, akik a fátolvisélet szokását is evvel magyarázzák!) A szembetegségek gyakorisága részben magyarázatot adhat az arab szemészet fejlettségére. A történelem legrégebbi – fennmaradt – kifejezetten szemészeti munkáját Ibn-Maszawajh (Mesue) írta *Kitáb dahal al-^cajn* címmel: 47 fejezete közül tíz anatómiával, 36 kórtannal, egy pedig a terápiákkal foglalkozott. Annak ellenére, hogy igen korai munka, a görögök mellett már több arab szerzőt is idéz, tehát semmiképp nem lehetett első a sorban! A szemészeti szerzők közt ott találjuk a legkiválóbb arab orvosokat, Hunajn Ibn-Iszháqot, Rhazest (aki a pupillatágulás-szűkülés jelenségét először írta le), *at-Tabarít* – aki egy munkájában említi, hogy a szemészetről külön monográfiát írt –, Avicennát (*Qánún*), vagy azt az *al-Mauszilít* (11. sz.), aki először végzett hályogműtétet úgy, hogy egy – saját maga által feltalált – üreges acéltű segítségével „leszívta” a hólyagot a szemtestről. Megemlítendő még *Ibn-al-Hajszam*, aki nem orvos, hanem természettudós volt, ám *Nagy optika* címen ismert művében a látás és a szem szerkezetének kiváló leírását adta. Az arab szemészek sora evvel korántsem zárul le: különösen Hispániában éltek kiváló szemorvosok s jelentek meg remek szemészeti munkák. Az arab szemészet fejlettségére a fennmaradt vagy utalásokból ismert szemészeti művek nagy számán túl az is bizonyíték, hogy a 16. század nagy európai okulistái (például *Hieronymus Aquapendente*) elsősorban még mindig arab munkákra alapozhatták gyógymódjaikat.

Járványtan. Az arab epidemiológia legjelentősebb művei érdekes módon éppen az arab orvostudomány hanyatló korszakában, a 14. században születtek – aminek magyarázata részben a 14. század közepétől támadó fekete halál, a pestis megjelenésében rejlik. E tanulmányok íróit (*Ibn-Szahl*, *al-^cAbbász*, *al-Khatíb*) elsősorban két probléma foglalkoztatta: a fertőzés módja, illetve a profilaxis kérdése. Ibn al-^cAbbász volt az első, aki megkülönböztette az endemikus és epidemikus betegségeket, a vesztegár intézményére pedig szintén arab munkák utalnak

először. Európában különösen al-Khatíb, *Ibn-Hátímá* és *as-Sakirí* (14. sz.) pestis-tanulmányai gyakoroltak óriási hatást, hiszen valószínűleg ezek a közvetlen előzményei és mintái *Jacme d'Agramont* 1348-as katalán és a párizsi Orvoskar 1349-es latin nyelvű pestis-traktátusainak, amelyek utóbb egész műfajt teremtettek Európában.

Nőgyógyászat és szexológia. Különálló nőgyógyászati „specialitás” tudunkkal nem létezett az arab világban: a női betegségeket bábák és javasasszonyok látták el. (Sőt, Avicenna bizonyos megállapításaiból úgy tűnik, hogy az arab orvosnak még a hüvely érintésétől is tartózkodnia kellett – legalábbis orvosi minőségében.) E tagadhatatlan hiányosságok ellenére az arab orvostudomány és szépirodalom – e kettő ebben az esetben elég nehezen választható szét – igen gazdag olyan – elsősorban indiai hatásról árulkodó – szexológiai munkákban, amelyek a közösülés megfelelő és célravezető módjait, illetve a szexuál-higiéné egyéb kérdéseit taglalják, meglehetősen szakértő módon: efféle műveket al-Kindi-től (*Kitab al-báh*) Qusztá Ibn-Luqán, Rhazesen, *at-Tifasin* és *Ibn-Falitán* át Majmonidészig és *an-Nafszávi*-ig sokan írtak és még többen olvastak. (Utóbbi *Illatos kertje* magyarul is megjelent a hetvenes években!) Ennek az arab tudományos-ismeretterjesztő irodalmi műfajnak európai továbbéléről már a legkorábbi, 11–12. századi fordítók – *Constantinus Africanus* és a *Salerno*i Ismeretlen – gondoskodtak: az ő *De coitu* címen fennmaradt és a nyugati szexológiai irodalom kezdetét jelentő munkáik egyértelműen arab forrásokból merítettek.

Állatorvostan. Az állatorvoslás minden nomád nép életében elsőrendűen fontos tudomány: talán ez lehetett a medicina egyetlen ága, amelyben önálló arab hagyományok is létezhettek. Az első arab állatorvostanok mégis fordítások: a magnesziai *Theomnesztosz* (4. sz.) *Lóorvostana* és egy tévesen Hippokratésznek, illetve Arisztotelésznek tulajdonított *Állatorvostan*. Az első tudományos arab állatorvostant *al-Huttuli* bagdadi főlovászmester írta a 9. században. Az állatorvoslás mezőgazdasági munkák részeként is megjelent olykor, például *Ibn-al-Awwám*-nál. Az arab állatorvosi irodalmon belül külön, új műfajt alkottak a solymászati munkák, amelyek utóélete Európában is nyomon követhető.

Pszichológia-Pszichoszomatika. Noha különálló pszichoszomatikus iskola vagy irányzat nem létezett az arab világban, pszichoszomatikus gyógymódok és trükkök egész sorát őrizte meg számunkra az orvosi, az életrajzi és a szépirodalom. Az arab pszichoszomatika – ellentétben a modern európaival – nem valamiféle elméleten, hanem elsősorban gyakorlati megfigyeléseken alapult, ám gyakran igen hatásosnak bizonyult.

Az említett „trükkök” jellegére Dzsurdzsizs Ibn-Bakhtisú esete jó példa. A fiatal orvosnak a kalifa egyik háremhölgyét kellett kezelnie, aki hisztérikus görcsbe merevedett, ezért föladatai ellátására alkalmatlanná vált. Ibn-Bakhtisú a nőt az udvar színe elé állította, majd hirtelen

letépte róla a fátylát. A szerencsétlen hölgy önkéntelenül maga elé kapta a kezét, így görcse egy csapásra megszűnt. Hasonló történetek nem csak Ibn-Bakhtísúró, hanem Rhazesről, Avicennáról, Majmonidésről is fennmaradtak, vagyis egyfajta gyakorlati pszichoszomatikának mindeképp léteznie kellett az arab világban.

E pszichoszomatikus „trükkök” mellett azonban több szerzőnél mai értelemben vett pszichológiai munkákkal is találkozhatunk. A melkita keresztény származású – egyébiránt görög nemzetiségű – Qusztá Ibn-Luqá (820–912) nyugaton *De physicis ligaturis* címen ismert, az amulettekről, talizmánokról szóló munkájában a mágikus, sőt asztrális hatásokat is az emberi psziché tevékenységére vezeti vissza: véleménye szerint a „megbabonázott” embernek valójában pszichoterápiára van szüksége. Qusztá Ibn-Luqá evvel a megállapításával *Johannes Wierus* 16. század végi elméletét előlegezte meg. Qusztá egyébként, aki az arab orvostudomány egyik legszíneesebb egyénisége volt, a hagyományos orvosi témák mellett igen különös tárgyakra is írt tanulmányokat, így például a kábítószerekről, az álmatlanságról, az utazás higiéniájáról, sőt a szőrösség okairól is.

Jatroasztrológia, mágia. Mágikus gyógymódok, praktikák az arab orvosi irodalomban sokszor még a legracionálisabb szerzőknél is – részben bizánci szövegek, *Alexander Trallianosz*, *Aetius Amidenus* és a mágikus alexandriai receptirodalom hatására – lépten-nyomon előfordulnak. Bizonyos természettudományos-orvosi művekben, például Ibn-Szähl *A bölcsesség paradicsoma* című könyvében a racionális medicina szétválaszthatatlanul egybefonódik a mágiával. A mágikus hatású amulettekkel, ráolvasásokkal, a drágakövek gyógyhatásával vagy a szám- és betűmisztikával kapcsolatos gyógymódok mellett úgynevezett varázskönyveket is alkalmaztak a gyógyításban. Az irracionális medicina legfejlettebb ága azonban mégis a külön specialitássá fejlődött jatroasztrológia vagy jatromatematika volt, amely a csillagoknak és a bolygóknak az emberi testre és egészségre gyakorolt hatásával foglalkozott. Némelyik neves orvos, például *Ibn-Ridwán* (m. 1068) vagy al-Kindi, mondhatni főállásban, asztrológusként kereste kenyerét – utóbbi írta azt a csak latin fordításban fennmaradt orvosi-asztrológiai munkát (*De signis astronomiae*), amely az európai jatroasztrológia alapvető forrása lett. Az egyik első arab orvosi kompendium, at-Tabari (9. sz. közepe) *Kitáb firdausz al-hikmá*-ja már felosztásában is (7 könyv, 30 rész és 360 fejezet) is asztrológiai hatást mutat, s azt is tudjuk, hogy Harún ar-Rasíd udvarában az egyetlen orvos mellett két asztrológus működött: ők hárman team-munkában gondoskodtak a kalifa családjának egészségéről.

Az asztrológia és az orvostudomány kapcsolatán belül a medicina mehökkentően alárendelt szerepének bizonyítéka *al-Balkhí* következő megállapítása: „Az orvosnak akkor kell kezelnie a beteget, ha az aszt-

rológus asztrológiai tények alapján arra a következtetésre jut, hogy az illető élete még nem ért véget, a kezelést elviseli és betegségéből gyógyítható. Ha azonban az asztrológus biztos abban, hogy a betegnek nincs sok hátra, s betegségéből nem gyógyítható ki többé, az orvosi kezelés értelmetlen.” A csillagok állását – Avicenna és mások racionális kritikája ellenére – prognosztikai, embriológiai, szemészeti, érvágástani szakmunkákban is figyelembe vették, sőt *al-ʿAinzarbi* (m. 1153) szerint az asztrológiai ismeretek az orvosi képzésből sem hiányozhattak. Az arab asztrológiai elképzelések elsősorban Ptolemaiosz Tetra-bübsz című munkáján alapultak, vagyis ez esetben sem valami csúf keleti babonaságról, hanem a hellénisztikus-görög hagyomány tovább-éltéről beszélhetünk.

Itt kell megemlékeznünk az alkímiáról – a kémia őseről – is, amely, mint neve is mutatja, arab „találmány”, jöllehet alexandriai – mások szerint indiai – gyökerei is vannak. A kémia arab eredetének emlékét számos szavunk – például elixír, lombik, szirup vagy szörp – ma is őrzi. A kémiai anyagok felhasználása az arab gyógyszerészetben ennek ellenére nem túl jelentős: a humorális patológiához való ragaszkodás elterjedésüket mindvégig akadályozta. Az viszont mindenképp megemlítendő, hogy Rhazes volt az első, aki a himlőről írott könyvében egyes betegségek kialakulását kémiai folyamatoknak tulajdonította – ez az elmélete azonban visszhangtalan maradt.

Orvostörténet. Mivel az arab orvostudomány fordításokon, sokszor egy évezreddel is korábbi műveken alapult, szinte magától értetődő az arab auktorok történeti érdeklődése. A kezdet ez esetben is egy görög munka fordítása: *Johannész Grammatikosz* eredetiben elveszett művét ki más, mint Hunajn Ibn-Iszháq ültette át arabra. A továbbiakban Ar-Ruhawí (9. sz.) 15 orvoséletrajza, majd *ad-Daján* a 9. századi arab orvosokról írott életrajzgyűjteménye mellett *az-Szidzsisztáni*, *Szulajman Ibn-Haszán* és *an-Nadím* orvoséletrajz-gyűjteményei említhetők.

A legjelentősebb orvosi életrajzgyűjtemény és orvostörténet azonban a híres szemész, *Ibn-Abí-Uszajbica* (latin nevén: *Oseibia*, 1203–1269) *Kitáb ʿujún al-anbá* (latinul: *Fontes relationum de classibus medicorum*) címen ismert munkája volt, amely nemcsak alaposágával, hanem teljességével és irodalmi értékével is kiemelkedik a többi közül és minden későbbi – arab és európai – orvostörténet alapjának tartható. A mi *Weszprémink* még a 18. században is az Ujún biografikus módszerét és szerkezeti megoldását követi! Uszajbica 380 életrajza nemcsak adatokat, hanem anekdotákat, bölcs mondásokat, verseket és bibliográfiákat is közöl. Csupán összehasonlításképp: Eu-

rópában az első orvostörténeti munkák csak a 17. század második felében, jó négy száz évvel később jelentek meg!

AZ ARAB ORVOSTUDOMÁNY HANYATLÁSA

Az muszlim kultúra és ezen belül az arab nyelvű tudományosság, illetve orvoslás 13. századtól regisztrálható hanyatlásának okairól máig heves vita folyik. Akadnak, akik e hanyatlást társadalmi-gazdasági okokkal (az arab feudalizmus fejlődésképtelensége, szerkezeti hibái), mások politikai viszonyokkal és eseményekkel (például szeldzsuk, majd később ottomán türk hódítás, a Birodalom szétforgácsoltsága stb.) magyarázzák. A stagnálás és a hanyatlás okai azonban részben tudánon belül is kereshetők: a túlzott görög-függőségben, a kommentár-irodalom, a szekunder „metairódalom” elburjánzásában vagy abban, hogy – mint már említettük – az antik humorálpáthológiának sosem alakult ki alternatívája az arab világban. Ám mindez inkább következménye lehetett csupán az általános stagnálásnak. Az arab világ dekadenciájának alapvető magyarázata talán inkább abban rejlik, hogy kultúrája túlzott gyorsasággal, önálló hagyományok és lassú „építkezés” nélkül borult virágba: mikor aztán felemészítette azt a szellemi kincset, amelyet a meghódított területek lakossága őrzött meg számára, saját erőből immár képtelen volt tovább gyarapodni. Persze ez az elmélet is, akár a többi, erősen vitatható: az efféle jelenségek okai ugyanis mindig összetettek és szerteágazóak.

JELENTŐSEBB ARAB ORVOSOK

A következőkben a hét legjelentősebb arab orvorról olvashatunk néhány szót, kronológiai sorrendben. A több száz kiváló személyiség közül azokat választottam ki, akiknek neve – mint latinositott névváltozatuk is bizonyítja – Európában is fogalomná vált, s akiknek munkássága a nyugati medicina fejlődését is döntően befolyásolta. A hetes szám természetesen önkényes, e hét ember lehetne nyolc vagy akár huszonkettő is. Jellemző módon az itt felsoroltak közül ketten szírek, ketten perzsák, egy zsidó s csupán ketten arabok (helyesebben hispániai mórok).

Mesue. Abú-Zakarija Juhanna Ibn-Maszawaih (777–857). Neves nesztoriánus keresztény orvoscsalád sarja, az egyik első „nagy arab orvos”. Szinte egész életét Bagdadban és Szamarrában töltötte mint kórházigazgató és udvari főorvos. *Ma'mún* kalifa őt bízta meg a fordítások munkájának megszervezésével, de saját kezűleg is sokat fordított. Anynyit írt, hogy nyugaton sokáig azt hitték, voltaképp két személy. Főműve a teljes orvostudományt összefoglaló *Kitáb al-Kamal*, amelyből csak részletek maradtak fenn.

Johannitius – Hunajn Ibn-Iszháq al-'Ibádi (808–877), „az Iszlám Erasmusa” patikus fiaként született Hírában, nesztoriánus szír kereszt-

tény családban. Bagdadban, Mesuénél tanulta az orvostudományt, majd utazásokat tett nyugaton, ahol megtanult görögül. Hazatérte után Mesue irányításával kezdte fordítói tevékenységét: nemcsak fordította, hanem kommentálta és kivonatolta is a görög orvosi szerzőket, sőt önálló – kórtani, diagnosztikai, szemészeti, diétetikai, gyógyszerészeti, szexuálhigiéniai – műveket is írt, vagyis a recepció mellett az asszimilációban is kulcsszerepet vitt. Legfontosabb és a nyugati orvostudomány számára is fontos műve az úgynevezett *Eiszagogé* (Bevezető) volt, amelyben a galénikus nedvten és diétetika alapjait ismertette. Tevékenységét fia, Iszháq folytatta, apjához méltó színvonalon.

Rhazes. Abú-Bakr Muhammad Ibn-Zakaríja (850–930 körül). A perzsiai Raj-ban született, Khoraszán tartományban. Gyermekkorában filozófiát, muzsikát és költészetet tanult, híres zenészként ünnepelték. Csak 30 évesen kezdett orvostannal foglalkozni. Bagdadban, a zsidó at-Tabarinál tanult, később szülővárosában, majd Bagdadban lett kórházigazgató. Élete során sokat utazott, és tanítványok százait oktatta a medicinára, híresen szerény és jó ember volt. A teljes orvostudományt összefoglaló főműve az *al-Háwí* (latin címe: *Liber Continens*) a Qánún és a Colliget mellett a nyugati orvosképzés harmadik alapműve. A khoraszáni Manszúr herceghez írt, *Liber ad Almansorem* címen nyugaton is közismertté vált műve 10 könyvben szintén a teljes orvostudomány áttekintését adja, csak sokkal emészthetőbben, mint a *Continens*.

Avicenna – Abú-^cAli al-Huszajn Ibn-^cAbd-Alláh Ibn-Színá (980–1037) a Bokhara melletti Afszanában született, perzsa szülőktől. Kezdetben filozófiát, majd orvostudományt tanult, majd beutazta a keleti iszlám világát. Főművét, a *Qánún*-t Dzsurdzsánban írta. Később Hamadánban *Samsz-ad-Daula* emír vezírje lett, akinek halála után menekülnie kellett, emigrációban halt meg. Nemcsak orvosként, hanem arisztoteliánus filozófusként is a legjelentősebb arabul író szerző. Rengeteget írt, prózát és verset egyaránt, orvosi főműve azonban a *Qánún fi-t-Tibb*, vagyis a *Canon Medicinæ*. A *Qánún* rendszere a következőképpen fest: a teljes mű öt könyvből (kutúb) áll: az első az orvoslásról szól általában, a második az egynemű gyógyanyagokról, a harmadik a betegségekről fejtől lábig az egyes testrészek szerint, a negyedik a helyhez nem köthető betegségeket ismerteti, az ötödik könyv pedig az összetett gyógyszerek, valamint a mértékek és a súlyok ismertetésével zárul. A könyvek fonnokra (funún, vagyis szakokra), tractatusokra (maqálát), doctrinákra (fuszúl), illetve capitulumokra vagy summákra (dzsumal) oszlanak: e beosztás azonban nem következetes, hiszen fannokat csak az első, a harmadik és a negyedik könyvben találunk, doctrinák csak az első könyvben találhatók, s az ötödik könyv például csak egy tractatusból és két summából áll. A *Canon* beosztását tehát nem formai, hanem inkább tartalmi következetesség és rendszeresség jellemzi. E mű racionális szemléletével, teljesség-

vel és áttekinthetőségével óriási sikert aratott: latin fordításban nyugaton a 18. századig az orvoseképzés alaptankönyve maradt.

Avenzoár (Ibn-Zuhr, 1089–1162) Cordóbában született helyi orvosdinasztia sarjaként. Az Almorávidák, majd az Almohádok udvarában tevékenykedett, élete végén egészen a vezírségig vitte. Averroes őt tartotta Galénosz óta a legnagyobb orvosnak. Főműve a négy részből álló *Kitáb al-tajsír* című kórtani munka volt, amely fejtől lábig – a capite ad calcem – tárgyalja a betegségeket, majd ezután azokról a kórokról szól, amelyek a teljes testet támadják meg. A mű harmadik része a lázfajtaikkal foglalkozik, végül a munkát egy receptgyűjtemény zárja. Averroes e művet a maga Colliget-je gyakorlati kiegészítésének tekintette. Alkalmazhatósága miatt héberre és latinra is lefordították. Avenzoár fia is kiváló orvos lett, ám ő inkább költőként vált ismertté.

Averroes (1126–1198) – Abú-l-Walíd Muhammad Ibn-Rusd. Córdoba-ban született főbíró fiaként, jogot, matematikát, filozófiát és orvostant tanult. Élete nagy részét Seville-ben töltötte, 1195-től Córdoba helytartója volt, élete végén halálra ítélték, majd száműzték. A kegyelem után pár nappal belehalt az átélt izgalmakba. Nyugat-Európában Arisztotelészt kritizáló filozófiai tanai egy időben valóságos divattá váltak. *Kitáb el-Kulliját* (latinul: *Colliget*) című, az orvostudomány rendszerét Avicenna mintájára, annál azonban sokkal filozofikusabban feldolgozó, dialektikai-logikai alapvetést adó főműve az egyetemi orvoseképzés egyik kézikönyvévé vált a 13–15. században.

Majmonidész – Múza ben-Majmún (1135–1204) Córdoba-ban, értelmiségi zsidó családban született, talmudikus-filozofikus képzésben részesült, különösen földije és kortársa, Averroes hatott rá erősen, az ő hatására tanult orvostant is. A vallási üldözések elől 1165-ben Fezbe, innen Akkába, Jeruzsálembe, majd Egyiptomba vándorolt. Itt, Fuszátban orvosi praxisból, kereskedelemről élt és filozófiai iskolát tartott fenn. 1179-től a helyi uralkodó orvosa: ettől kezdve a filozófiának élhet. Filozófiai munkáiban a zsidó vallást igyekezett a racionalizmussal egyeztetni: e művei a keresztények közt is nagy visszhangra leltek. 16 ismert orvosi műve közül diétetika, etika, toxikológia, kórtan és szexuális tanácsadó is akad.

AZ ARAB ORVOSTUDOMÁNY EURÓPÁBAN

Európába a keresztes háborúk előtt az arab orvoslás két úton jutott el: részint a sokáig bizánci, majd normann birtokban lévő Dél-Itálián, részint pedig a mór Hispánián át. Az ókor orvosi nyelve a görög volt: a középkori latin nyelvű Európa tehát nyelvileg is elszigetelődött az antik örökségtől. Míg keleten a 9–10. században sorra fordították arabra Galénosz, Szóránosz, *Dioszkoridész* műveit, nyugaton az orvosok többsége még e derék auktorok nevét sem hallotta, s ha hallotta is,

műveiket legfőljebb primitív kompendiumokból ismerte. Nem meglepő hát, hogy az ókori auktorok arab fordításai és e művek arab magyarázatai oly óriási érdeklődést keltettek, valóságos tudományos forradalmat okoztak a 12. századi Európában. Érdekes módon az arab orvostudomány iránti érdeklődést részben a keresztes háborúk keltették fel s tartották életben.

Az első és legjelentősebb fordító, aki arab orvosi munkákat latinra ültetett át, az afrikai születésű kereskedő, későbbi Benedek-rendi szerzetes, *Constantinus Africanus* (1010–1087) volt. Neki és társainak köszönhető az a hatalmas mennyiségű fordítás, amelyre Európa első orvosi egyeteme, a Civitas Hippocratica, vagyis a Salernói Egyetem építhette képzését. (Salernót egyébként a jellemző monda szerint négy tudós, egy görög, egy arab, egy keresztény és egy zsidó alapította.)

Az arab orvostudomány beáramlásának másik útja Hispánián, Córdoba, Sevilla, Granada virágzó kultúráján át vezetett. Itt a fordítások központja a 12. századi Toledo volt, ahol a kasztíliai uralkodók és *Rajmundus Toletanus*, a fordításokat szervező, tudós érsek megbízásából keresztény és zsidó fordítók sora dolgozott az arab természettudományos örökség átültetésén, köztük olyan jelentős személyiségek, mint *Gerardus Cremonensis* (1114–1187) – Rhazes, Avicenna, Abulkászim latin fordítója –, *Dominicus Gundissalinus* vagy *Johannes de Sevilla*.

A nagy összefoglalók – Avicenna, Averroes, Rhazes – művei a fordítások segítségével Párizstól és Oxfordtól Montpellier-ig és Salernóiig mindenütt a 12–13. században kialakuló európai egyetemi orvoseképzés tankönyveivé váltak. A racionális averroista kritika a nyugati filozófiatörténetben játszott nagy szerepet, a görögből arabra, majd latinra (illetve arabból latinra, vagy arabból előbb héberre, majd katalánra, castellano-ra vagy latinra) fordított arab orvosi munkák pedig sokáig olyannyira meghatározták a nyugati orvostudomány fejlődését, hogy a 16. század elején valóságos arabellenes (úgynevezett antiarabista) tudományos hadjáratra volt szükség ahhoz, hogy a muszlim tekintélyek nyomasztó súlyától a nyugat medicinája – legalább részben – megszabadulhasson.

GÉCZI JÁNOS

A MUSZLIM KERT

BEVEZETÉS

A történetileg muszlim fennhatóság alá került földrajzi területek változatos éghajlati övezeteken húzódnak, melyek természeti körülményei alapvetően befolyásolták a létrehozható növényi kultúrákat és hatással voltak a mezőgazdasági – kertészeti gyakorlatot fenntartó technológiák kialakulására. Az élőlényközösségek adott szerkezetét és a termesztés feltételeit figyelembe vevő növénytermesztést – a növények kultúrába illesztését –, a területi hagyományok mellett az egyre-másra keletkező táplálkozási, medicinális-higiéniai és kultikus-vallási igények is módosították.

Ugyanazon a földrajzi területen, ahol azelőtt késő római kertek pompáztak, új szerkezetű kertek jelentek meg, amelyek új vallási tartalmat fejeztek ki. Igaz, hogy ebben a mediterrán térségben már a rómaiak idején is számos idegen származású növényt termesztettek és a mezőgazdasági műveletek sem voltak feltétlenül helyi eredetűek, de a muszlim civilizációban még inkább tovább keveredtek az egzotikus vidékekről egybegyűjtött növények. Másrészt e kertekben az előzményekhez képest kiemelt szerephez jutott a medencében, patakocskákban folyó, életadó víz.

Miként a keresztény kertek, úgy a muszlim kertek szerkezetét is az *Énekek éneke* határozta meg – az utóbbi a kozmológiai elvek szerint strukturálódott. Ezért is jut oly alapvető és sokféle szerep a víznek, az épített környezetnek és a betelepített fás és lágyszárú növényeknek. A paradicsom felidézésére szolgáló szép kialakítású, illatos, színes növények azonban nem csak szakrális okból tenyésztettek az elkerített, zárt kertekben, hanem élelmezési, gyógyászati okokból is. A muszlim kertek növényeit egyidejűleg többféle módon hasznosították, mint általában a korai keresztény kertekben.

A kert nagy értékű és egyébként is kitüntetett szerepű hely tehát, ahol a földi bőség van jelen és a mennyei gazdagság is felrémlik. Fenntartásának számos indoka mutatkozott s az igényeknek a legkülönbözőbb ökológiai és környezeti körülmények között is meg kívántak felelni a kertek készítői. A Földközi tenger környékén a mediterrán, Indiában a mogul s az oszmánok lakta vidéken a török kertek mutatkoztak a leginkább egységesnek.

Az i. sz. 7–10. században kialakult muszlim kultúra az ókori kelet és nyugat örököseként befogadta és összefoglalta a hellenisztikus, római és bizánci örökséget éppúgy, mint a „Termékeny Félhold” sémi nyelvet beszélő népeinek hagyományait, de elsajátította az iráni és indiai nő-

vényhasználat tradícióit és nyitott volt a belső-ázsiai vagy kínai gazdálkodási ismeretek előtt is. A muszlim gyakorlat azonban az élelemszerzésnek és az élőlényhasználatnak ezt a gazdag örökségét sokszor vallási, vallásjogi megfontolásokból átalakította, átértelmezte és egyes elemeit törölve, másokat pedig kifejlesztve hozta létre saját mezőgazdasági kultúráját. Ezzel párhuzamosan fokozatosan módosult a hagyományokban rögzített szimbólumok használata és értelmezése, míg ki nem fejlődött a muszlim kert jelentéslehetőségeit összefoglaló, az iszlám világképének megfelelő saját szimbólumrendszer.

A FÖLDMÍVESSÉG TUDOMÁNYA

A földművesség, állítja 1375-ben megfogalmazott al-Muqaddima – magyarul „Bevezetés a történelembe” című – munkájában az alapvető mesterségeket bemutató fejezetek egyikében *Ibn-Khaldún*, a legrégebb mesterség, amely által táplálékhoz jut az ember. A növénygondozás részének tartja Ibn-Khaldún a „öntözésről gondoskodást”. E mesterség a „steppei életformát” jellemzi, amellyel a városi népesség nem foglalkozik és nem ismeri azt”.¹ A legjelentősebbnek tartott s valóban rendkívüli társadalomtudós A földművelés mestersége fejezetben nem érinti a fákkal való bármiféle célú foglalatosságot s nem szól a kertészetéről s a kertészekről sem.

A tudományok osztályozásával igazán behatóan először a 9. században a peripatetikus *al-Kindí* (801–873) és *al-Fárábí* (870–950) nyomán foglalkoztak. Al-Fárábí *A tudományok számbavétele (Ihszát al-culúm)* című munkájában a középkori Európában (*Cremonai Gerard De Scientiis* című latin fordításából lesz majd ismert) teszi közzé tudományosztályozását, amelyet aztán kisebb-nagyobb módosításokkal sorra átvesznek az őt követő muszlim gondolkodók. Al-Fárábí rendszerezésének IV. osztályában, amely a Fizika (természettudományok) fejezetcímét kapta, nem beszél sem az agronómiáról, sem annak lehetséges helyszíneiről.²

Ibn-Khaldún a geometria s a mérnöki tudomány elemeit felhasználó építészet mesterségén belül azonban elkülönítetten beszél azokról, akik kutakat és ciszternákat készítenek. Az ő feladatuk volt a házakhoz – azaz a településhez is – vezető csatornák megtervezése és kivitelezése, a medencék, a nyílások, a tartályok, a vízkivezetések, a föld alatti csatornázások, az ereszelés és a vízfolyások kialakítása.³ Szót ejt ugyan a „házakon belül tágas, mívesen lecsiszolt márványmedencék” felelős mesterségéről, de hogy azoknak milyen kertészeti, tisztálkodási vagy egyéb rendeltetésük van, arról nem beszél.

Ibn-Khaldún a gyümölcsésvést a városi civilizáció részeként ismerteti s a gyümölcsöt némileg a luxusjavak közé sorolja. Érintőlegesen em-

lítették a gyümölcs az orvoslás gyógyanyagai között is. Így némileg érthető, hogy a gyümölcsöt előállító haszonkert, illetve a gyógyászati anyagokat előállító telepítvény, mint olyannyiszor másoknál is, érdeklődési körén kívül maradt.

A VÍZ

A muszlim világ fő gazdasági forrása a föld volt. Akár tudományterületként tárgyalta is bárki a mezőgazdaságot, akár más oldalról közelítette meg, a megvitatandó első kérdésköre a vízellátásé volt. Az arabok, akik eredendően nem voltak földművesek, nem a növényekkel való foglalatosságukból tapasztalták meg a víz jelentőségét. Vándorló pásztorokként és kereskedőkként érinthette őket érzékenyen a víz esetleges hiánya. Az Arábiából induló hódítások korában az arabok olyan – szíriai vagy észak-afrikai – földművesekkel kerültek kapcsolatba, akiknek már volt a növénygazdasághoz kellő öntözési gyakorlatuk.

A görögök és a rómaiak leginkább szárazművelést folytattak a földterületeiken, bár rendelkeztek a vízfolyások szabályozására, vízkiemelésre, vízvezetésre, sőt öntözésre és vízimalmok működtetésére alkalmas technológiákkal. Az öntözés a művelés alá vonható területek nagyságát megnövelte s biztonságosabbá tette a gazdálkodást: így kiszámíthatóbbá vált a terület lakosságot eltartó kapacitása. A római gát- és vízvezetékrendszer, a vízkerék átöröklődtek a muszlim kultúrába, bár ott a gátak majd az öntözőrendszerekhez kapcsolódtak inkább. Egyiptomi eredetűnek állítják a bivaly forgatta vízszintes vízkereket.⁴

A földek szakszerű öntözésének megoldására tudományok és gyakorlati eljárások tömege szolgált s azt tudósok, uralkodók és parasztok egyként tökéletesítették. A vízforrástól a felhasználási helyig némelykor száz-kétszáz kilométeres – szellőzőnyílásokkal ellátott – vezeték futott. A felhasznált vízért a föld birtoklója fizetett.

A vízszegény vidékeken az öntözéshez szabályos négyszögletű, minél kisebb lejtésű, gazdaságos kihasználhatóságú területeket mértek ki – ezt az öntözéses formát még az i. e. 2. században a Tarim-medence lakói alakították ki. Ezt a tudást az irániak vették át, majd Kelet-Irában és Szíriában terjesztették el.⁵ A párhuzamok által létrehozott csatornákat a Szászánidák korában fenntartották és fejlesztették, szabályozták a Tigris és az Eufrátesz árterét s az ekkor létrejött öntözőművek évszázadokkal később, itt-ott a 13. századig is használatban maradtak. Folyóvízen úszó malmokat járattak, más vízimalmok pedig az energiát szolgáltatták a cukornád- és olajpréseikhez.

A víz szerepét, jelentőségét, használatát a mindennapi vallási gyakorlat és a hagyománytudósok sora rögzítette. A víz jelentésében mind-

végig benne maradtak a száraz éghajlatú területek népességének víz-tisztelete s továbbá azok a kultikus, medicinális és higiéniai eljárások, amelyek az adott éghajlaton célszerű életmódhoz társultak. A vízzel kapcsolatos szimbólumok, a vízhez kapcsolódó metaforák is erről győznek meg, amelyek közül kétségtelenül hatásos, hogy a tudást is a vízzel hozzák kapcsolatba. „Hús-vér artézi kutaknak” nevezik a hétszáz-as évek közepén Damaszkuszról Bagdadba költöző főváros muzulmánjai azokat a keresztény orvosokat és asztrológusokat, akiknek tudásából, akár egy gyűjtőmedencét tápláló vizet, az iszlám fejlődéséhez lehet utánpótlást nyerni.⁶

A vízhez pogány ünnepek is kapcsolódtak. A számos különféle hagyományból elegendőnek látszik, ha arra utalunk, hogy a nyári nap-éjegyenlőségkor az i. e. 1. századtól ünnepelték az esős évszak kezdetét: e rítus a buddhizmus révén terjedt el India északkeleti részéből s a vízzel való szentelést – Szent János ünnepévé alakítva – Andalúzia keresztényei is megtartották. A Régi-Kairóban a 14. században még megtartották a vízzel locsolkodás szokását.

A KERTÉSZKEDÉS

100

Az ezredforduló muszlim világában, *al-Maqdiszi* közlése szerint, alig néhány száz város és s 15 tartományi székhely – *amszár* – volt.⁷ Az azonos szerkezetű, a mecset köré, a nagycsaládi együttélés lehetőségét megadó, mozaikszerűen beépült városokat védelmet biztosító falak vették körül. A városok zsúfolt szerkezete a családok számára egyre-másra épülő újabb épületszárnyakkal és helyiségekkel, illetve a település lehatároltságával magyarázható. A politikai centrumok – Szamarkand, Nisápur, Raj, Síráz, Baszra, Bagdad, Damaszkusz, Kairó, Alexandria, Córdoba, Qajrawán – egyszerre működtek gazdasági, kereskedelmi és kulturális központokként. A világvárosias forгатagukról számos közvetlen és közvetett adattal rendelkezünk. Bagdadban például 27 000 mecset s a vallásos előírás szerint szükséges tisztálkodás számára 60 000 fürdő működött – ennyi tudta befogadni a városban lévő hívőket. A pénteki istentiszteletre szolgáló két bagdadi mecsetből szükségképpen tömegesen maradtak kint az emberek. *Mazahéri* számításai szerint a 11. századi Bagdadban legalább másfél millió férfi élt.⁸ Aly Mazahéri írt összefoglaló művet a középkori muszlimok mindennapi életéről, amelyben a kertművelés gazdasági aspektusát mutatja be.⁹ *Claude Cahen* munkái a tárgykör mélyebb értelmezéséhez járultak hozzá.¹⁰

De az első nagy muszlim települések szerkezete spontán módon alakult ki a garnizonokból. A városok legtöbbször magasra emelkedő kőházakból álltak s az építmények teteje, fülkéi, tornyai a szűk, kanyargós, kiszögellésekkel szabdalt utcákat leárnyékolták. Van város, amely-

ben a bazárokat éjjel-nappal folytonosan világítják. Az utcákon, piac-
tereken nincs hely a növények számára s a környezeti körülmények
sem felelnének meg az életükhöz.

A modern városrendezés a 9–10. századdal jelentkezik: előre készült
tervrajz szerint, sakktáblaszerűen épül föl Szamarra, Dzsa^ufaríja, Új-
Kairó és al-Zahrá', de Perzsiában is létesül új település a régi Síráz kö-
zelében. E tágas, levegős, áttekinthető városok azonban kapkodva és
romlékony anyagokból emelkedtek, nem szolgálhatták évszázadokon
keresztül lakóikat. E korszakban magánszemélyek ugyancsak nem
időtálló anyagokból alkották meg pihenőházaikat. A városon kívül,
csatornák és folyók partján épültek fel a gazdag növényvilággal, fák-
kal, virágokkal kerített villák – *busztánok* –, ezekből látogattak be la-
kók a közeli városokba. Az erődített városok határában vagy távolabb
kellett létrejönniük e busztánoknak és a népesség élelemmel való ellá-
tásához szükséges friss nyersanyagot szolgáltató növényültetvények-
nek és gyümölcsöskerteknek. A szárazterményeket, ipari anyagokat
adó területek jellegüknek megfelelően nem szükségképpen
városközeliek – de ezek fenntartásához is szükséges volt a megfelelő
vízellátás.

A települések körül akár természetes, akár mesterséges növénytaka-
ró volt található. Tripolit ültetvénylánc és a Földközi-tenger vize hatá-
rolta, Dzsubailt pálmaliget, Szidón környéke cukornádültetvény a 9.
században, de Tírosz, lévén keskeny nyakú félszigeten, néhány lábnyi
széles földszoroson keresztül tartotta a kapcsolatot a szárazfölddel.

E városok vízellátását a hegyekből érkező csatornák, források vizét
vezető agyagsövek, föld alatti boltos üregek, házanként önállóan kezelt
ciszternák (egy négytagú család 100 köbméteres ciszternával s házának
udvarán 20 köbméteres medencével rendelkezhetett), kutak, vízemelő
szerkezetek, víztornyok – avagy víztömlők és vízhordók biztosították s a
folyamatosságot a vízellátási hivatal felügyelte, lévén a víz áru. S ez is
határt szabott a felhasználásának. Tervezett módon jutott a víz a kertek
növényeihez: s mindez az intenzív növénykultúra kialakításához veze-
tett. A fent jellemzett eljárás mintaként szolgált a későbbi korok számára.

Máshol azt figyelhetjük meg, hogy a városlakók szívesen hagyták el
a szórakozóhelyek és a pihenőhelyek kedvéért lakhelyüket. A Tigris, il-
letve az Eufrátesz folyó (nyaranként szünnyogoktól gyötört) városait
kocsmák vették körül. E kocsmák tiszta vízzel, szökőkutakkal, meden-
cével, vízlépcsőkkel és zuhatagokkal ékes hatalmas kertekben működ-
tek, ahol a növényzet fenntartását is kertészeti módszerekkel biztosítot-
ták. Csak így vált lehetővé, hogy eltérő klimatikus igényű fajok éljenek
egymás társaságában. A kerthelyiségek vendégei, miközben a friss le-
vegőn, árnyas padjaikon szörpölgették a borukat vagy méhsörüket, fa-
latoztak és édességet majsoltak, a paradicsomi fákban is gyönyörköd-
hettek: ciprusokban, citrusfélékben, főképp narancsban, füzekben, grá-

nátalmában, nyárfákban, pálmafajokban és platánban. A faszárú, fatermetű növények fölhasználása a Tigris és Eufrátesz folyó menti vidékén kitüntetett tevékenység, hiszen a termőföld gabonatermesztésre – árpa és búza előállítására – használatos. Mindez egészen másfajta látványosságokkal szolgált, mint a városi terek.

A növény és állatismeret kiszélesedését involválták a vadaskertek. A sportvadászat – amely nem csupán a hercegek és főurak kiváltsága, de a vidéki és a városi lakosság is gyakorolhatta – őrzött vadászterületeken zajlott. A ragadozó madarakkal – sólyommal, karvallyal – szívesebben vadásztak, mint a tisztátalannak tartott kutyákkal. Nyíllal, hálóval, gyalog és lóról folyt a vadászat, a fejedelmek szórakozására nagyragadozókat, oroszlánt és medvét is idomítottak. A sokféle vadászott élőlény természetes közegében esett áldozatul: a saját országok fajgazdagsága területenként változott, de Iráné volt a leggazdagabb. Itt tigrisre, barnamedvére, fekete medvére, oroszlánra éppúgy mentek, mint apróvadra. Más hol szarvasok, dāmivad, gazella, vadkecske, vadszamár, vaddisznó, vadjuh, mezei nyúl, strucc, fogoly, fécán, galamb, búbos banka, vadlúd, réce, sőt a homoksvatagokban a kígyók és a gyíkok vadászata a kedvelt.

A főúri vadászat térbeli elkülönítését szolgálták a vadaskertek. A Szászánidák (224–644) számos helyen létesítettek ilyen célból fenntartott, általában kiterjedt nagyságú telepet. Az erre a hagyományra támaszkodó, Szamarra melletti al-Hir alapterülete 50 négyzetkilométer. A vadászati célból mesterségesen létrehozott, folyamatosan gondozott, karbantartott, állati életre alkalmas területek parkok lehettek, ahol a foglyul ejtett, ajándékba kapott vagy felnevelt nagyvadakat őrizték. A vadaskertek igen korán látványossággént is kezdtek szolgálni: a befogott állatokat – az öröknek följajánlott borralaló ellenében – bizonyos időpontokban bárki megtekinthette.

Altalában – a vallási fenntartások ellenére – minden fővárosban működött állatkert, amelyek létrejöttéhez a vadaskertek járultak hozzá. A szelidített állatok csatornákkal lekerített, parkosított, nagyobb területeken éltek. Hírából *al-Mu'tamid* (893–902) idejében Bagdadba vitték az állatokat, de az eredetnél kisebb területen helyezték el azokat. Az a fényűző park a szamarrainál kisebb területen működött, amelyet Damaszkuszban hoztak létre. Az uralkodók által fenntartott intézményekből, ahol a nagyobb állatokat fel is ékesítették a reprezentációs alkalmaikra, a baráti királyokat ajándékozták meg s tudjuk, ezekből európai uralkodók is részesedtek.

A városi épületek építményszárnyak által közrefogott, belül elhelyezkedő, zárt udvarán intenzív eljárásokkal tartották fenn a kertet: ezt a zárt lakóterekkel egyenértékűnek, részleteiben is meghatározott területnek tekintették. Az itt nevelt növényeket a piacokról vagy saját gazdaságból szerezték be. A piacokról vásárolták azokat a növényeket is, amelyek ugyan nem teremtek meg a kertben, de amelyeket a kert vagy

a lakóterek ékesítésére használtak egy-egy ünnepség, vendégség vagy valamilyen családi-közösségi esemény kapcsán. A piac egyik elhatárolt területén vagy más helyen, a gabona- és állatpiactól, a fűszerpiactól, az élelmiszerpiactól távolabb virágpiac működött minden városban. Ezen a helyeken lehetett megvásárolni a városi kertekbe a növényi anyagokat, magvakat, gumókat, hagymákat, gyökereket, palántákat, oltványokat, dugványokat, gyökeres bokrokat és fákat. De a kertépítéshez szükséges idősebb növényekkel is szolgáltak a kereskedők, akik konténeres növények garmadáját kínálták. Edényes növényekkel is szolgáltak, amelyeket vagy szabad földbe lehetett átültetni, vagy medencékbe, tárolókba helyezve tovább nevelni. Ha a vásárló úgy rendelkezett, a kereskedők alkalmazottai a kiválasztott növények hazaszállítását és szakzerű elhelyezését is elvégezték.

A kertészeti eljárások fejlettségét mutatja, hogy konténeres növények közül jó néhányat bármikor lehetett virágzó állapotban kapni. Minden évszakban árultak virágzó rózsatöveket, illatos levelű és virágú növényeket.

A gyökeresen, földlabdával vagy anélkül kínált kerti dísnövényeken kívül vágott virágokkal, gallyakkal és illóolajtartalmú hajtásokkal is szolgáltak a virágpiacokon. Ezekből csokrok készültek, amelyek a lakások díszítését és levegőjének frissítését, dezodorálását tették lehetővé.

Nászir-i Khuszrau, a perzsa utazó 1048. december 18-án arra lett figyelmes a régi kairói piacon, hogy mind a négy évszak terményeit kínálják az árusok: „láttam: vörös rózsát, tavirózsát, nárciszt, édes narancsot, keserű narancsot, citromot, almát, jázmint, dinnyét...”¹¹ Följegyzéséből nem derül ugyan ki, hogy a gyümölcs- és a virágpiac egy helyen vagy térben elkülönülve helyezkedett-e el, mindenesetre a kitűnő kereskedőkre és a kertészeti gazdálkodásra épült gazdag piaci kínálat nyilvánvaló.

Al-Harabí (megh. 1215) *Kitáb az-Zijára* című, az iszlám zarándokhelyeit bemutató könyvében az egyiptomiakról is hírt ad. Az országot a világ csodái közé tartozónak vélte növénygazdagsága miatt. „Magam is láttam itt egyazon évszakban háromszínű rózsát, kétféle jázmint, tavirózsákat, mirtuszokat, pézsmarózsákat, bazsalikomvirágokat, kétfajta violát, lótuuszgyümölcsöt, cédrust, citromot, narancsot, félérett datolyát, banánt, a szikomorfa gyümölcsét, zöld és érett szőlőt, zöld füget, mandulát, tököt, sárgadinnyét, görögdinnyét, padlizsánt, zöldbabot, salátát, friss diót, endíviát, gránátalmát, spárgát, nádcukrot és sehol másutt nem láttam ehhez hasonló bőséget.”¹² A 11. század végi beszámolóban nem csupán az utazó csodálata fejeződött ki e gazdag kínálaton, de nyilvánvaló az is, hogy igény volt e széles választékra s lehetőség is annak felkínálására. Későbbi utazók, köztük *Husztí György* (1512 k.–1566 után) is hasonló lelkesedéssel számolnak be a növénybőségről.¹³

A 10. századig a mezőgazdasági munkát végző parasztok faluban élnek. A falvak gyakran fallal vannak elkerítve. A falakon túl terültek el

a közösségi földek, a mezők és legelők s a kertgazdálkodásban oly nagy gazdasági szerephez jutó haszonkertek: a gyümölcsösök és a szőlők.

Miként a falvakat, a gyümölcsös- és a szőlőskerteket is vályogból, illetve kőből emelt falakkal kerítették, hogy megvédjék azokat az állatoktól és az illetéktelen személyektől. Terményéréskor éjszakai őrk állítása is szokásban volt. A parasztokat bérelt idénymunkások, egyes vidéken rabszolgák segítették, akik a szívós, dolgoz, erős középkorú, tehát tapasztalt férfiak közül kerültek ki. Követelmény volt, hogy az idénymunkások teste ép és szabályos legyen, így látták a muszlimok biztosítva a kifogástalan terménybetakarítást is. Nem dolgozhatott a mezőgazdaságban bőrbeteg, a szembeteg nem ültethetett növényeket s a faültetésre felfogadottaknak, nehogy a növény növekedését és fejlődését hátrányosan befolyásolják, különösen kifogástalan egészségüknek kellett lenniük. Mezőgazdasági munkában a paraszt háztartásában élő – egészséges – nők is részt vehettek.

Az állami föld bérlői bérletet fizettek és terményt adtak. A parasztok a jó minőségű földek terményeiből – így az olajbogyóból, a pálmaültetvényből és a szőlészetből származóakból – egyharmadot szolgáltatottak be adóként, másik harmadát a föld birtokosa kapta, harmadik része megmaradt a munkálkodóknak. Szegényebb, silányabb vidéken eltekintettek ettől a felosztási módtól s volt, hogy egy tizeden osztozkodott az adóhivatal és a földbirtokos. A főadóbérlők külön adókkal nyomorították a parasztjaikat, akik azonban megtehették, hogy kisállattartással, zöldség- és gyümölcsstermesztéssel, kertészkedéssel és méhészettel adózatlan jövedelemre tegyenek szert.

A mezőgazdasági és kertészeti munkák rendjét naptárakkal szabályozták. Az időszámítás – a holdhónapos év ellenére – a mezőgazdaságban szoláris beosztású volt. Területenként máskor kezdték az évet s leginkább a perzsa szoláris naptárt követték. Indiában az Indus és a Gangesz, Egyiptomban a Nílus áradásával március tája volt az évkezdés, de az iráni év is ekkor kezdődött. Miként minden parasztinak számító munka, a kertészeti ősszel, szeptember-október-novemberben, a paraszti év első évszakában kezdődött.

Az őszi gyümölcsszedés után a hűvös éghajlatú területeken a fagyérzékeny fákat – banánt, citrusféléket, cédrust, mirtuszt – gyékényszövedékkel fedték be. Betakarították a magvakat, raktározták az eltartható gyümölcsöket – gránátalmát, birset, berkenyét, szőlőt, olajos magvakat: mogyorót, pisztáciát, diót –, begyűjtötték a feketedő olajbogyót, majd szőlőt oltottak. Októberben a fás állomány területét megtisztították, a földet felszántották s a kora tavasszal fölszedendő zöldégek magvait elvetették. November volt a trágyázás hónapja, de csak akkor, ha a telehold már fogyóban volt.

A 10. századi mezőgazdász, *Ibn-Wahsija* néhány fát nem javasolt trágyázni, mert a tapasztalat szerint azt azok nem hasznosítják. Mezőgaz-

dasági munkájában ezek közé sorolta a babért, a diófát, a mogyorót, a szentjánoskenyeret, a gesztenyét, a vadolajfát és a tamariszkuszcserjét.

A téli három hónap közepével, januárban szedték a déli vidékeken a beérett narancsot, citromot, cédrátcitromot északon az őszibarackfákat ápolták, termőre metszték a gallyaikat, oltották az őszibarackot, a mandulát, az almaféléket és a szentjánoskenyérfát. A mezőgazdaságban ekkor vetették a gyapotot, később pedig a fűszernövényeket. Március a szőlőmetszésé volt. Áprilisban a rózsák virágoztak, ilyenkor párolták a rózsavizet, készítették rózsalapanyagú szereiket, az eszenciákat és a szirupokat. Májusban már öntözni kellett a fákat. Nyáron kezdett érni a szőlő, a szilva, a füge, júliustól a gránátalma, a körte, a datolya, augusztussal a jujuba. Augusztusban leszüretelték a szőlőt s már megforgatták az olajfák földjét.

A GYÜMÖLCSÖS ÉS NÖVÉNYEI

A kertgazdálkodás intenzívebb terület- és növényművelést kíván a gabonatermelésnél vagy a textilnövények előállításánál. A kertek jóval több vizet, a növények fajhoz, változathoz vagy egyedhez kötött gondozást, a kerti élőlényegyüttesek pedig évszakokon átnyúló, hosszú időszakon át tartó tervezést igényelnek a fenntartótól. A kert létrehozásához letelepedett életmód, tartós anyagi háttér és kiterjedt agronómiai ismeretrendszer szükséges. Ezzel együtt a kertekben több mezőgazdasági kultúrát is össze lehet vonni, a parasztok, illetve a kertészek rendszeresen neveltek zöldséget és virágot. Az intenzív növénygazdálkodás kifinomultabb technológiát, gondosabb kivitelezést igényelt: például amíg a szántóföldet ekével szántották, a kert talaját ásózták.

A kertekből ennek köszönhetően évi két, néha három szürettel tudták betakarítani a gyorsérésű növények termését, de a többit is képesek voltak biztonságos és kiegyensúlyozott hozamúvá tenni. Míg az öntözetlen földek egy-két évre parlagon maradtak, vetésforgóra is kényszerültek, a kerteknél mindezt nem volt szükség.

Némely növény nagyban előállítása – amilyen a Perzsa-öbölből valamennyi meleg klímájú sík vidékre elterjesztett cukornádé, a festék- és illatanyagot adó növényeké (rózsáé, jázminé stb.) – azáltal, hogy ültetvényük különösen igényes volt, állami vállalkozás lett, ahol az öntözést és a minőségi idénymunkát biztonságosabban tudták megoldani. A kertek fenntartása, amely ennél is fokozottabban további szervezettséget igényelt, családi vállalkozásban maradt.

Miként al-Harabí listájából is látni, Egyiptomban a fatermetű gyümölcsfák terményei alacsonyabb számban fordultak elő a piacokon a lágyszárúakéhoz képest. Egyiptomhoz hasonlóan Arábia és Afrika területén sem alakult ki a fásítás, a fás kertek, a gyümölcsösök kultúrája.

A táj éghajlatához alkalmazkodva nyugaton Andalúziában, keleten pedig Iránban, Turkesztánban, Perzsiában és Kis-Ázsiában vált fejletté a gyümölcsfatermesztés. Ismert, hogy az itt található géncentrumokból, az ún. Vavilov-központokból terjedt szét a ma felhasznált gyümölcsfajok, -fajták és változataik sokasága s ezek terjesztését a muszlim világ szélesítette ki s fejezte be. A Földközi-tengert övező Mediterrán-centrumból a szentjánoskenyérfa és az olajfa, a kis-ázsiai központból a mandula, sárgabarack, cseresznye, datolyapálma, füge, szőlő és a körte származik. Etiópia (banán és kávé), Burma (citrom és mangó), Thaiföld (banán, kókusz, gyömbér, grapefruit, cukornád és sárgabarack, narancs, őszibarack, tea, eperfa) genetikai kincsei is az egységes muszlim világnak köszönhetik sikeres elterjesztésüket.

Belső-Ázsiában, Kelet-Indiában, Perzsiában és Kis-Ázsiában a helyi hagyományok szerint gondozták a fákat, a magvetéstől, az ültetéstől, a csemetegondozástól kezdődően az oltásokon, szemzéseken, nyeséseken, alakításokon át egészen a talajápolásig, öntözésig, trágyázásig bezárólag s nemesítő helyeket: csemetekerteket és gyümölcsös telepítvényeket tartottak fenn. Arábiában, Egyiptomban és Afrikában viszont szegényes a fakultúra. Az említett központokból nagyszámú faj egyedeinek átvitelét csupán Szíria és Andalúzia környezeti körülményei tették lehetővé.

A környezeti viszonyok szerint területenként más-más növényállományt tarthattak fenn a kertészek. Voltak fák, amelyek telepítésénél nem kellett biztosítani az öntözést, másoknál ez – az ültetvényes formában nevelteknél – elengedhetetlen volt. Általánosan elterjedt gyümölcsfa az alma, a birs, a citrom, a gránátalma, a körte, az őszibarack, a szőlő, később pedig a narancs; meleg tájakon a szegények tápláléka, a datolyapálma gyümölcse. Az édes gyümölcsöket nyersen és feldolgozva egyaránt fogyasztották, többségüket aszalva, a szőlő nagyobb részéből mazsolát készítettek. Az olajfa – amely a Mediterráneum civilizációs növénye – érett bogyójából olajat sajoltak.

Más fák elterjedését a klíma és a használat irányítja. A selyemhernyó-tenyésztéshez szükséges tápláléknövény, az eperfa nevelése, amelyet előbb a Kaszpi-tónál, majd kiterjedten Iránban, aztán Szíriában, végül Andalúziában és Szicíliában is termesztenek, ismert kínai hagyományokon nyugszik.

A fák honosítására mind a kalifák, mind a nagy földbirtokok tulajdonosai, illetve irányítói törekedtek. A növényanyag nagyobb távolságra való szállítása, cseréje szokásos és megengedett lehetett, némely helyen gyűjtemények is kialakultak. Tabrizban, a 13. századi Iránban olyan botanikai gyűjteménnyel rendelkezett egy kert, ahol a keleti területek – Dél- és Észak-Kína, Malájföld, India és Közép-Ázsia – gyümölcsöző fáit tartották együtt.¹⁴ E kert egyik igazgatójának perzsa nyelvű értekezése, az *Áthâr u Akhbâr* a gyümölcsfa-nemesítési eljárások közül az ismeretes összes oltási módot bemutatja. A sikeresen föl-

nevelt fákat e botanikusoknak volt feladatuk ismertté tenni és elterjeszteni, az újabb változatú gyümölcsfák muszlim világban való hasznosításának tervszerű elindítása nekik köszönhető. Áthár u Akhbár-jában a szerző a perzsiai Jazd selyemhernyó-tenyésztőit azért tartja kiválóaknak, mert sikerült kinevelniük néhány dús lombozatú eperfafajtát.

A dél-ázsiai trópusi körülmények közé illő, füge-, narancs-, pálma- és a legkülönb gyümölcsváltozatot termő eperfa kiterjedt ültetvényeit hozták létre. Hogy a művelésük könnyebb legyen, az ültetvények áttekinthető szerkezetben készültek, a fák szabályos sorokban álltak. Ügyelni kellett a rendszeres öntözés feltételeinek megteremtésére is.

A fügét, narancsot és a datolyapálmát egyként magról nevelték. A legkiválóbb tulajdonságú növények terméséből származó fügemagoncokat szétpalántázták, majd a kifejlett fiatal fügefákat végső termőhelyükre telepítették. A narancs – amelyet Kínából hoztak be s a Szászánida Perzsiában honosítottak – nevelése kezdődhetett cserépbe ültetett maggal (amelyből a növénykét két évre a csemetekertbe, annak múltával a végső állományba vitték) éppúgy, mint hajtásdugványozással. A többi citrusféle – a cédrátcitrom, a citrom és a citrancs – termő fának előállítása hasonlóképpen történt –, bár ezeket kevésbé kiterjedt módon nevelték s többnyire megelégedtek azzal, ha a narancsültetvény köztes növényei voltak. A végső helyükre került pálmamagvak kezelése is sajátos eljárásokat igényelt, trágya és só keverékét vegyítették a magonc földjébe, bőven öntözték, ritkán átültették.

Minden egyes növényfaj gondozása külön módszerrel történt. A narancs tápanyagigényes, a dugványozás megkívánta a laza és trágyázott földet. Az oltványszelektálás eredményeként számos változata jött létre a citrusféléknek: más-más értéke volt a kairói citromnak, mint a bagdadinak, a különösen kedvelt, lényerésre szolgáló baszrainak, khuzisztáninak és tabarisztáninak vagy a legnagyobb méretűnek tartott, Kurdisztán déli táján termelt szindzsári citromnak. Vértelű citrusgyümölcsök előállítására a fák állati vagy emberi vérral való öntözését javasolják – a narancs ilyen előállítása *Ibn-Wahsija* tanácsán alapult. A virágzó pálmák beoltását segítik, a beporzást mesterségesen végzik.

Szőlőt Egyiptom középső és déli részén, de szinte mindenhol műveltek, ahol lehet, egészen a magas hegyekben is. A szőlőtermesztés helyi technológiája éppen ezért változatos – néhol tányér alakú gödrök mélyén, máshol fára futtatva és a rendkívül sokféle, népszerű fajták igényének megfelelően, másképpen ültetve, metszve, trágyázva, oltva, permetezve, tárolva, tartósítva, fogyasztva. A középkori földrajztudomány éppúgy megemlékezik a változatokról, mint az ampelológiai és agronómiai szakmunkák. Az egyik földművelő kézikönyv például az iráni fennsík szőlőfajtaírt részletezi.¹⁵

A Földközi-tenger keleti részén elterülő hatalmas ültetvényekkel szemben a többi területen gyümölcsöskertek vannak. De az olajfát

általában fő termőhelyein, Szíriában, Andalúziában, Tunéziában és Szicíliában is ültetvényes formában tartottak.

Haszonkerteket nemcsak a fálvakban s nem csupán nagy méretű ültetvényekként tartottak fenn. Cahen a 10. századig megkülönböztet egészen kicsi paraszti birtokokat, a vidéki nemesek birtokait, a város-lakók birtokait, amelyeket másokkal műveltetnek meg s nagybirtoko-kat. A népes városok környékén jöttek létre azok a városi és város mel-letti kertek, amelyek terményei a fenntartókhoz, illetve lakhelyükre áramlanak be.¹⁶ A városmelléki kertek szerepét nem csökkenti a 11. századdal fellendülő távolsági kereskedelem, amely nagyobb mérték-ben csupán a tartósított gyümölcs piacra kerülését biztosíthatta.

A gyümölcsöskertek gazdagságát mutatja, hogy azok az év minden szakában kínálták terményeiket. Többféle gránátalma, a kenyérsütésre alkalmas termésű szentjánoskenyérfa és mirtusz, jujubafa, bírs, kajszí-, őszibarack, szilva, körte, diófa, pisztácia, mogyoró, mandula és a ba-bér, amely a kertészeti gyakorlatban általánosan elterjedt, hűvösebb te-rületen a cseresznye és az alma, a melegen a banán és a citrusok érzé-kenyebb változatai biztosították a változatos gyümölcsfogyasztás lehetőségét. Ter-mesztési praktikák tömegével kívánták az értékesebb, mutatósabb, különlegesebb gyümölcsöket létrehozni: az őszibarack pi-ros gyümölcsének nevelését a fa alá ültetett rózsabokorral „segítették”, fejszével fenyegették a terméketlen növényt, ügyeltek a növények el-len- és rokonszenvére, így a többi fa számára ellenszenves diót magá-nyosan, az egymást kedvelő olajfát és szőlőt társítva ültették és nevel-ték termőre.

A KERTÉSZKEDÉS ELMÉLETE

A kertművelés elmélete és gyakorlata néhány agronómus munkájára alapozódott. Mindenekelőtt Ibn-Wahsija, *Ibn-al-^cAwwám*, *Ibn-Bajtar* művei hatottak. Ezek később átkerültek a keresztény világba. A 11. szá-zadi *al-Birúni* vagy *Ibn-Bassál* művei is tartalmaznak élőlényismeretet. Az agronómiai tevékenységet, értelemszerűen, nem lehet élesen elvá-lasztani az asztronómusok, orvosok, gyógyszerészek tevékenységétől sem, számos esetben az ő igényeik határozzák meg a kertészkedést. A tudomány egyetemes alakjainak könyvei terjednek és hatnak a muszlim világgal érintkezést tartó keresztény területeken.

A természettudomány a 9–11. század között fejlődött ki s az össze-gyűlt antik örökséget saját eredményekkel kiegészítve széles területen – s egy nyelven! – terjesztette el a fokozatosan élénkülő érdeklődés. A természettudományok eredményét a gyakorlatba is bevezették s nem egyszer kísérleteztek és rendszeres próbákat végeztek tudományos megállapításaik igazolására. Az élettudományok között a botanika és az agronómia volt a legfejlettebb, de a medicinát sem hanyagolták el,

amely nélkülözhetetlen „filozófiai” háttérrel rendelkezik, visszahat mind az asztronómiai-asztrológiai, mind az orvosbotanikai-agronómiai tudáskészlet alakítására.

Az arab nyelvű agronómiai irodalom kútfeje Ibn-Wahsija Nabateus mezőgazdaság (*Kitáb al-faláhat an-nabatija*) című munkája. Az iszlám elterjedése előtti mezopotámiai földműves hagyományokat összefoglaló, többnyire fordításgyűjtemény ajánlatokat, praktikus ismereteket, eljárásokat kínál fel és néhol mágikus javallatai is vannak. A 10. századi munka azt igyekszik elhíttetni magáról, hogy „káldeus művek” fordítása. Ibn-Wahsija a muszlim urbanizálódó igényekhez igazítja az ősi mezőgazdasági tapasztalatokat s Ibn-Khaldún szerint leginkább a mórok számára jelentett hasznot. Az valóban bizonyított, hogy a 13. századi sevillai mezőgazdász és botanikus Ibn-al-^cAwwán alapvető forrásnak tekintette ezt a művet.

A munka – miként azt *Ernst H. F. Meyer* ismerteti¹⁷ – egyként tárgyalta a fagondozást és a földművelést. Az antikvitás „négy elem”-tanát figyelembe véve a munka minden egyes kultúrnövény és fölhasználható vad növény hasznát és gondozását ismerteti és nem feledkezett meg az asztrológiai és a mágikus kapcsolatokról sem. Ibn-Al-^cAwwám ugyan ez utóbbi vonásokat igyekszik kiszűrni, de néhány talizmán megnevezésétől maga sem tudott eltekinteni. Ibn-Wahsija műve a mezőgazdasági munkákat mind a hold-, mind a naphónaphoz igazítottan bemutatta. A 12 naphónapot az állatövi jegyekbe lépésektől számítja és szír nevekkal jelölte. Ismert, hogy a naphónapokat egy-egy elem uralma alatt vélték tudni – október, február és június a levegő, november, március és július a víz, december, április és augusztus a tűz, míg január, május és szeptember a föld hatása alatt áll. Az évet a mezőgazdasági munkák rendje szerint, tehát ősszel kezdték. A munkákat a levegő és a víz meghatározottsága idején érdemes kezdeni és sosem a tűzé alatt. A növénygondozásban figyelemmel kell lenni a növény és a bolygók kapcsolatára – a Vicia fába például a Merkúrral és a Marssal konstellál.

A csillagállás után a levegő, a víz és a talaj tulajdonságait kellett figyelembe venni. A talajtán – fejlesztését azzal indokolta, hogy a föld elemének princípiuma a növényzet – szerint jóval több típust különített el, mint a görögök vagy a rómaiak, megfigyeltette a szagát, a színét, tapintását, állagát, nedvességtartalmát, a hevítéskor bekövetkező változást és természetesen az ízét is. Összehasonlító eljárásokat tett közzé s például ülepítéssel való vizsgálatot is bevezetett. A trágyázásról – amely ugyan görög és római eredetű – hasonlóan részletesen rendelkezett, de új eljárással, a komposztálással egészítette azt ki. Minden növény talajigényét, trágyázási lehetőségeit és az öntözését is meghatározta s a nyugati ismeretekkel ellentétben a növénybetegségek és az állati kártevők elleni védekezést is behatóan tárgyalta. Ismerte a hamuval való trágyázást és hogy az aromás növények állati szervezetre kedve-

zően hatnak – ezért a kettőt összeillesztve a növények számára a lehető legserkentőbb dolognak tartotta az aromás növényi hamut.

A mezőgazdasági műveleteket a Hold állásának értelmezése szerint szabályozza: minden növekvést mutató folyamat indítását – a vetést, az ültetést, az oltást, a szemzést – az újhold utáni tizennégy napon kell végezni, hacsak nem a gyomok gyarapítása a cél. Ezt a görögök, illetve a rómaiak is így javasolták.

A nabateus földművesek égi mozgást és növényi növekedést összefüggésbe állító munkásságára hivatkozó, de immár a pogány babonától megtisztított mű mellett lefordítottak egy kelet-római bizánci szakmunkát is. Ez rokon az ugyanebben az időben keletkezett, a hellenisztikus és a római mezőgazdasági írásokból egybeszerkesztett Geoponikával. Ilyen, keleten és nyugaton egyként használt útmutatók, ha nem is található bennük alapvető tudományos vagy gazdálkodási nóvum, eredményezték a különböző növények, növényfajták egységes elterjedését, a technikai-technológiai eljárások megismerését és használatban tartását a gazdálkodási menet homogenizálódását.

A naptárak, ünnepek rendszerezése hagyományos feladata volt a muszlim társadalomnak. Al-Birúní (973–1051) a különböző népek naptárait, ünnepeit, az azokhoz kötődő cselekedeteket veti össze.

Andalúziában 961-ben írta a mozarab *Rabi ben-Zajd (Racemundus)* II. *al-Hakam* kalifának ajánlott művét, a *Córdobai kalendáriumot*, amely a számos ilyen jellegű gyakorlati traktátus legjelesebbike, egy-szerre agronómiai, liturgiai és asztronómiai ismereteket is kínál munkára. A muszlimok mezőgazdasági munkavégzéséhez alkalmazkodó, a napév szerint szerkesztett szöveg a csillagászati eseményeket, egyházi, köztük a Córdoba környéki kultikus ünnepeket, az év havonkénti jellemzőit, időjárási állapotait éppúgy följegyzi, miként a mezőgazdasági és az állattartási munkák elvégzését is programozza. E kalendárium tartalmában és kifejezéseiben a keleti naptárak asztronómiai ismeretein, kozmológiáján alapul, de a muszlim uralom előtti helyi ismeretet is felhasználja. Sok megemlített növény ugyanis a Római Birodalom mezőgazdálkodási eredményei nyomán maradt fenn, a gyümölcsfák közül bizonyosan csak a sárgabarackot és az őszibarackot hozták magukkal a muszlimok.¹⁸ A szellemi és gyakorlati útmutatással szolgáló – s inkább a nagybirtokok megműveltetéséhez, az uralkodói tevékenységekhez, mint a kisgazdasághoz és az egyéni életvezetéshez segítséget adó – kalendáriumban medicinális jellegű ismeretek is találhatók: az antik eredetű elem- és nedvtan értelme szerint a természetes tulajdonságok, a testnedvek s az emberi alkatok is az égi jelenségek hatásai alatt állnak. Ugyanazok az égi mozgások fejtik ki erejüket a növényekre, állatokra, elemekre, az egy hatás alatti dolgok egymással rendszert alkotnak s jellemzőiket tekintve összefüggenek. Mindez az idealizált prófétai mintára mutató életmódot, a gyógyítás lehetőségeit s a gyógyszereket is megha-

tározza. A négy természetes minőség egyensúlyának felbomlását s annak visszaállítását ezért előszeretettel tanulmányozzák az orvosok s így váltak kiemelten fontossá az úgynevezett orvosbotanikai művek.

A növényi eredetű gyógyszereket fölhasználó orvoslás alapkönyvét, *Dioszkoridész* De materia medica-ját – amelyből az illusztrált példányt a bizánci VII. *Constantinus Porphyrogennitus* küldött III. *Abd-ar-Rahmán*-nak andalúz földre – *Haszdaj ben Saprút* zsidó orvos és társai fordították le s látták el rajzokkal a 10. század fordulóján. Ez lesz az a mű, amelyre valamennyi későbbi orvoslással, farmakológiával, illetve botanikával foglalkozó muszlim tudós – *Ibn-Muffarádzs* (kb. 1165–1240), az ezernégy száz gyógyszer, köztük háromszáz újat leíró *Ibn-Bajtar* (mgh. 1248 k.) és *Abu-Dzsafar Gháfiki* (megh. 1165) – támaszkodni fog s ők keltik fel a mű iránt a skolasztika keresztény orvosainak, majd a reneszánsz herbaristáinak az érdeklődését is. Az arab medicinai ismeretekkel *Constantinus Africanus* ismerteti meg 1100 táján a salernói iskolát.

Al-Birúni 1050-ből származó listáját elemezve *John Harvey* 1975-ben pontossá tette, mely növényeket termeszhettek a muszlim kertekben.¹⁹

Az *Ibn-Wahsija* Nabateus mezőgazdaságában fellelhető növényneveket és ápolási tanácsokat a két andalúz kertész, *Ibn-al-^cAwwám* és *Ibn-Bajtar* – igaz, szelekció után – hagyományozta tovább. *Ibn-al-^cAwwám*, a 12. századi sevillai mezőgazdász leginkább kertész volt, aki elsajátította a félsziget művelési módjainak sokaságát és technikáját s egyszerre használta a helyi, a görög és római, a nabateus, valamint a beépült perzsa és hindu ismereteket.²⁰ *Ibn-Wahsijától* csupán a kultúrnövényeket vette át s a többit nem vagy csupán futólag említi. A kultúrnövények ismertetőjét is erős kritikával illette – például a babiloniaiakat elhagyja, máshol csak azokat emeli át, amelyeket ő nem ismer.

Ibn-Bajtar – aki talán nem is ismerte *Ibn-al-^cAwwám* fajlistáját – szintén elkészíti a maga *Ibn-Wahsija*-átiratát, amelyben nem szerepelnek az *Ibn-al-^cAwwám* által kiegészítésként beillesztett fajok. De szerepeltet néhány kelet-ázsiai növényt. A kivonatolt növényismertetések a gyógyhatásokra is kitérnek, nemegyszer dioszkoridészi eredetre vallóan. Meyer körülbelül kétszáz olyan növénynevet talált *Ibn-Bajtar* és *Ibn-al-^cAwwám* műveiben, amelyek nem fordulnak elő a Nabateus mezőgazdaságban – s ha igaz, hogy e 10. századi mű minden haszonnövényt felsorolt, akkor ennyivel nöhetett a kultúrába bekerült genusok, fajok, fajták, változatok stb. száma. A legtöbb új növényt csak az egyik forrás tartalmazta.

A mindkét forrásban meglévő haszonkerti fás növénycsoportok és a meghatározott fajok – Meyer forrásértelmezése szerint – a következők: babér, banán, bengefélék, birs, borbolya, cédrus, ciprusfélék, citrom, cseresznye, datolyapálma, diófa, édes füge, fehér eper, fenyőfajok, fűz, galagonya, gránátalma, jázmin, jujuba, kapri, keleti platán, kerti berkenye, körték, mandarin, mandula, mimóza, mirtusz, narancs, olajfa, ole-

ander, ostorfa, őszibarack, pisztáciák, rózsafajok, szeder, szikomorfüge, szilvák, szőlő, tamariszkuszok, tölgy és a vadgesztenyék.²¹

A 11. században, miként a bagdadi al-Birúni és a toledói botanikus, Ibn-Basszál, továbbá a szintén mór területen élő Ibn-al-^cAwwam és Ibn-Bajtar töredékesen megmaradt adatai rámutatnak a muszlim világ teljességében a gyümölcsök legtöbbje az alma, banán, cseresznye, datolya, füge, gránátalma, jujuba, mandula, meggy, narancs, sárgabarack, szeder, szilva, szőlő kerti ültetvényeiről, illetve szabad gyümölcsös területek fái-
ról került az asztalra. A pisztácia is elterjedt ugyan, de az vadon, kertészeti technikák nélkül nevelkedett. Al-Birúni a kert számos dísznövényéről is említést tesz: rózsaváltozatokról, milyen az egyes, kettes, fehér, sárga, mélyvörös, fekete, rózsaszínű, továbbá a pézsmarózsa. Említi a fehér és a sárga jázmin, a levendulát, a mirtuszt, a kerti rutát s a természetes fákat, a platánt és a füzeket. Gyógynövényként ismeri a szellőrózsát, kamillát, kikericsket, koriandert, köményt, mályvát, majoránát, orvosi zilizt, mentát, fekete ürmet, nárciszokat, mákot, kakukkfűvet, spárgát. Zöldségeket és gazdasági növényeket – amilyen az indigó és a kender – is a listájára vett. Felsorolását kiegészítik – többek között – az ibolyák, liliomok és az oleander.

A muszlim kertekben elterjedt más növényekkel együtt nagyon gazdag választék mutatkozott. Az Ibériai-félszigeten például már a muszlim betörés előtt is éltek keletről származó növények, köztük egész távoliak is. E növényekről *Plinius*, *Columella*, *Sevillai Szent Izidor* irataiból tájékozódhatunk: említik például a tamariskát, a mandulafenyőt, az alapói fenyőt, sőt a datolyát is. A római szerzők ismerték a platánt, a kolostori kertekről író Izidor (560–636) a sáfrányt, a gyömbért, a kámfort is leírja – s az olyan keleti növényt is, mint a cukornád és az eperfa.²²

Ibn-Basszál 1080-ban született kompilatív művében, a Mezőgazdaság könyvében, miként 1180-ban Ibn-al-^cAwwám is tenni fogja az övében, számtalan agronómiai és kertészkedési tanácsot adott, a virágnevelés fortélyai-
ba is bevezetett, tanácsot kínál a szállításukhoz és olyan növényekről is tudósít, amelyek nem rendelkeznek a korábbi növényektől elvárt haszon egyikével sem. Nem tápláléknövények, nem szolgálnak gyógyászati-higiéniai lehetőségekkel s kultikus szerepük sem ismert. De nagy a díszítő értékük. Ibn-Basszál az elődje által létrehozott toledói Huerta del Rey-ben dolgozott, ahonnan 1085-ben települt át Sevillebe, hogy ott tovább kertészkedjen. Botanikai expedíciókkal magvakat és növényeket hozatott Szicíliából, Alexandriából, Mekából, az északkelet-perzsi Khuraszánból. Ő kísérletezett az első között Andalúziában a narancs gondozásával. Ibn-al-^cAwwám maga is új növények nevelésére vállalkozott: a citrom, a júdásfa, az oleander, a fehér mályva, a naspolya, a szil és a tavirózsa elterjesztésében működött közre – de mindenekelőtt a szép kertek és terek kialakításának

szorgalmazójaként ismert: ciprusok, cédrusok, fenyők, citrusfélék és más édes illatú növények ültetését javasolja a terekre, sétautak mellé, a pergolákra jázmin futtatását ajánlja és árnyat adó fáknak szileket, füzeket a gránátalmák közé. A borostyán felfuttatását, a konténeres babérbokrok medence mellé helyezését is javasolta.

A TERMÉSZET ÁBRÁZOLÁSA

A természet, a táj bemutatására, a környezetükben lévő élőlények felvázolására a muszlim festészet és kódexfestészet nem mindenkor vállalkozott. A 7. század előtti buddhista és zoroasztriánus vallási és főúri festészetben ugyan már megjelent a harc- és vadászjelenet s ezekből egyénült ki a portré, amelyhez hamarosan társult a tájképfestészet is. A 7–9. század közötti muszlim képtiltás következtében azonban a festészet elhalt, a tájképi ábrázolásra hosszú ideig egyedül a buddhista kultúrákban maradt lehetőség.

A kéziratdíszítés a 11. században Kelet-Iránban és Szíriában kezdődött el, a buddhista közép-ázsiai, illetve a keresztény bizánci hatás alatt. Majd az iráni mongol uralkodók korában a két irányzat keveredésévé létrejött egy új stílus.

Az iszlám előtti szent iratokat kezdetben illuminálták, a 7–10. század között a korai iszlám azonban nem engedélyezi a kinyilatkoztatott könyv díszítését sem. Az illumináció föllendülése, a művészi szándékú illusztrálás, akárcsak a kézművesség, az oguzoknak és a mongoloknak lesz köszönhető.

Az iráni szafavidák (16–18. század) világának művészetében az irodalmi művek illusztrálását kiegészítette az egész oldalnyi könyvfestmények készítése. Mindkettőn valóságghú élőlények tömege látható. A muszlim és a hindu hagyományokat átvevő mogul ábrázolások lehetőleg még valóságghűbb megjelenítésre törekedtek. *Dzsehángír* uralkodása alatt (1605–1627) a környezet realista ábrázolására nyílik a legkitűnőbb alkalom. *Manszúr*, aki *Dzsehángír* számára dolgozik, több száz virág, madár és egyéb állat képését készítette el.

A KERT SZIMBÓLUMRENDSZERE

A muszlim kert kialakuló szimbolizmusát tárgyaló – mindenekelőtt *W. L. Hanaway*, *J. Dickie* és *M. J. Rubiera y Mata* munkásságát követő – tanulmányok, az élőlények civilizációba kerülését és tudásbővítő lehetőségét vizsgálók is egyként szembeállítják az iszlám előtti arabság természetélményét a földrajzilag terjeszkedő nép új tapasztalataival.

Az iszlám előtti arabok számára a maga kietlenségével, víz- és élőlényhiányával *locus horridus*-t jelent a sivatag. *M. J. Rubiera y Mata*

mutat arra rá, hogy a népesség számára csupa negatív tartalommal rendelkezik a sivatag – az *az-szahrá*.²³ A nyelvészek e főnevet a hiányt kifejező szavak közé sorolják s éppen az érzékszervi fogyatékoságokkal, különösen a szem vakságával kapcsolták össze. Ismert, hogy a szem és a forrás – talán mert mind a kettőből víz folyik – egyként kifejezhető a *ʿayn*-nal. Az iszlám előtti költészetben e sivatagról mint a *désinn*ek lakhelyéről, ez embereket hatalmuk alá vonó, nekik gyötretést és bűnhődést hozó démonokkal zsúfolt vidékről esik szó s nincs említve semmilyen enyhet adó hely, oázis vagy kert. Később, amikor a muszlim vallásuk számára az arab erények előtérbe kerülnek, mind a sivatag, mind a sivatagi élet a férfias puritánság jelképe lesz.

A kert, miként a kert életének alapeleme, a víz is Alláh ajándéka s kizárólag vele kapcsolatos.

A víz, ahogy a Korán 6. – A jószágok – szúrájában megjelenik, Alláh nevéhez kötődik s bár együtt szerepel (elvégre emberi tapasztalatokra hivatkozik a szöveg) az étellel, az élőkkel, a növényzettel, a természeti világgal, a magasból érkezik. Alláhtól származik minden élet: „Ő az, aki vizet küld le az égből. És mi minden dolog bimbózását indítjuk el azzal. Abból [aztán] zöld hajtásokat sarjasztunk, azokból pedig [kalászokban] sűrűn egymásra sorjázó magvakat fakasztunk. És a pálmafák hímporából [mélyen] lecsüngő datolyafürtök [teremnek]. És [a vízzel] szőlőskerteket [sorjáztatunk] és olajfákat és gránátalmafákat, amelyek [gyümölcssei] hasonlítanak és különböznek egymástól. Ám nézd meg – amikor gyümölcsöt hoznak – a gyümölcsöket és az érésüket! Bizony, jelek vannak ezekben azok számára, akik hisznek.”²⁴

A fejezet lényeges momentuma, hogy hivatkozássá teszi Alláh és az ember közösségét, együtt munkálkodását, amikor az isteni eredetű víz segítségével magának az embernek nyílik lehetősége a zöld hajtások sarjasztására, a magvak kicsíráztatására. Az ember végtére is teremtvé válik, csupán a teremtés iniciálása – s ennek megfelelően az értelem megadása – nem lehet az övé. Az ember azonban felhasználhatja mindazt, ami Alláhtól ered s joga adatik itt éppen a növényekkel való foglalatossághoz, a – talán különféle – mezőgazdasági munkához. Növények neveződnek meg – kalásztermők (nyilván a gabonanövények) s datolyapálma, a szőlő, az olajfa és a gránátalma s ezeknek a hasznot jelentő részeire/szerveire mutatnak rá: a hajtásra, a magra, a bogyóra és a gyümölcsre. De megneveződnek a termesztési formák is, a sűrűn vetett magvaké éppúgy, mint a szőlőé s a többinek az ültetvénye – hiszen e növényeket mesterségesen kell az embernek nevelnie, lehetőleg tömegesen, egyazon fajta állományában. Ugyanakkor a növények gondozása kialakította a különböző munkaprofilokat, a gabonáé a mezőgazdaságit, a fáké a kertészetit, a szőlőé a szőlészeti – utóbbi kettő a gyümölcsstermesztését.

A megnevezett növényrészek arra is rávilágítanak, hogyan került egy-egy növény az emberi kultúrába: táplálékanyag valamennyi. A Mediterráneum – *Fernand Braudel* által – civilizációs növényeknek nevezett élőlényei közül megtalálható mind a három: a gabona, a szőlő és az olajfa. S a két másik – a datolya és a gránátalma – segít azt a területet behatárolni, amelyre a szerző hivatkozhatott. Az alapvető növények és a terület/klíma meghatározását leszűkítő két növény mellett jól elkülöníthetőek azok, amelyek a létszükségletet szolgálták, valamint a kínálatbővítő és a komfortérzetet növelő egyedek.

A pálmafák együttese a szőlőültetvénnel – s a vele talán együtt lévő gránátalmák és olajfák – külön-külön és együtt egy mezőgazdasági kultúra lehetőségére és fontosságára is utalnak, mégpedig a fás szárú növények monogazdaságát megjelenítő kertére. Igaz, a kerti – vagy a fás szárúak nevelését szolgáló – praktikák némelyike mint agronómiai tudás is ott van: hímpor szükséges a (kétlaki) datolya gyümölcs hozatálához, továbbá az, hogy ültetvények fenntartása csak vízzel lehetséges. Arra a kérdésre, lehet-e összefüggés a víz optimális felhasználására való törekvés és az ültetvényes gazdálkodás között, az agronómia történetével foglalkozók a klímaviszonyoktól függően eltérő választ adnak.

Az Alláhtól eredő vízzel hozható létre tehát a kert, amelyben Alláh, az Alláhot és az embert összekötő víz és az ember közös „munkájával” a gyümölcs (amelyet ekkor még lehet, hogy a fás növények terményeként szabad értelmeznünk) végeredményként fog megszületni.

A kerteket és fáskerteket azonos értékűvé tette az, hogy termésük egyaránt hasznos, különbségüket a növényfajok megoszlása adta. A gyümölcs jelentősége egyszerre értéket kínált a gyümölcsöző területnek – akár mezőgazdasági, akár kertészeti, akár elvont értelemben.

Az idézett szúra okfejtése jóvoltából a kert fogalma szimbolikus jelentésekkel telítődik. Olyannyira, hogy később a kertek építészeti-fajösszetételi jellegét inkább meghatározta ez a – Korán és a hagyomány által együttesen kialakított, idővel egyre kiterjedtebb – szimbolikus rendszer, mint a botanikai, klimatikus vagy agrártechnológiai adottságok, illetve lehetőségek.

A kert – mivel egyszerre alakítja Alláh és az ember – kettős meghatározottságú, minden építészeti-botanikai eleme összetettségében vagy a részleteiben is szent. Szent szövegek értelmezése alapján alakul ki és valamiképp a Paradicsom metaforájává válik, a Paradicsomévé, amelyet egy valóságos kert mutat meg. A kert a hívők számára testiesült paradicsom lesz, amely minden formájában jelentéses és utalásos. S amely Alláhnak szolgáló aktusok, helyszínek valóságos sokaságát fogja adni.

*An-Nábigha*²⁵ halotti siratójában kertről (*rauda*) és nem oázisról beszél, ahol a kitartó és bőséges eső által öntözött, pézsmá- és ámbraillatú, szüntelenül nyíló virágokkal elborított sír fekszik, valahol Bászra és Jásim között. Ez a kert a mássá vált életé, a halálé, a világ utáni hely.

Végző soron ugyanannak az elképzelésnek a másik oldala mutatkozik meg: azé a történeté, amelyet a Korán is átvett a sémi hagyományból: az örökéletű Ádám, aki egy öröklétű kertben élte a maga életét, bűnei következtében lakhelyet vált, átkerül egy túlsó világba. De a másik élet az illatos, virágpompában álló túlvilági kertben, ahol minden örökkévaló: ennek az elérése, a boldogság mint életcél eléggé vonzó ahhoz, hogy az elnyerésével bárki is megpróbálkozzék. A Korán *rauda* értelmében csupán egyszer használja a kertet, A bizánciak című szúrában s úgy, hogy az az üdvözültek kertjére vonatkozik. (30.15.: Akik hívők voltak és jótetteket cselekedtek, azok egy dús kertben fognak örvendezni.)

Hogy miféle tulajdonságú ez a paradicsomi kert, arról további felvilágosításokkal szolgál olvasói számára a Korán:

„... gondoskodás lesz az osztályrészük;
gyömolcsók és tisztességben részesülnek
a gyönyörűség kertjeiben,
egymással szemben elhelyezett kereveteken;
kupát hordoznak körbe közöttük, amelyben olyan forrás [nedűje] van,
amely áttetsző és gyönyörűség az ivóknak;
nincs miatta fejfájás és nem részegednek le tőle.
Mellettük lesütött tekintetű, nagy szemű [hurik].”²⁶

A hely alapvetően vendégszerető: az érkezettnek nincs semmi feladata, célja, munkája. Gondoskodnak róla – éppen a kert birtokosa, annak pompáját biztosító gazdája, a könyörületes és irgalmas Alláh –, mivel az érkező vendég: az igazhitű muszlim hívő arra érdemessé vált. Kertre, a gyönyörűséggel szolgáló, megszelídített természetre. S a víz által burjánzó növényzet alatt, a szabadban heverőket, akiket a forrás mámorító, tiszta és a kert gyönyörére érzékenyítő – gondot, főfájást sosem okozó, kábultságot, csömört ki nem váltó – italával kínálnak. S ez élvezetek tömegét nyújtó kertben újabb gyönyörforrások a szemlesütött hurik.

A Paradicsom csupa testies-földies dologgal – kert, heverésre szolgáló ágy, kupából szolgált ital, felszolgálók és társul szolgáló hurik, fájdalmuk hiányával s ugyanakkor a tobzódás, a mértéktelenség távoltartásával – ábrázoltatik. Étkezésről, pihenésről, a zárt kert védelméről, a nomádoktól oly távol lévő boldogságforrásokról esik itt szó. Mindezek szimbolikussá formázása, képi/tárgyi értelmezése szükséges – miközben azért azt a lehetőséget is megengedi a Korán, hogy a kertet a valóságban is létrehozzák.

Az istenfőlőké ez a folyóvizekkel hűsített, enyhet felkínáló hely, amelyet sohasem lehet megunni: azoké, akik életük által beteljesítik Alláh rendeléseit. És ez a hely – gazdagabb mindenféle evilági javaknál – csakis Alláhnál van:

„... Ám Alláhnál van a legszebb [szállás]hely, ahová az ember megtér.
Mondd: „Hirdessek-e vajon nektek jobbat mindezeknél?”
Az istenfőlőknek Urukánál [majdan] kerteik lesznek,

amelyek alatt patakok folynak s örökké ott fognak időzni.
Tisztává tett feleségekre és Alláh tetszésére lelnek ott.”²⁷

Az Imrán nemzetsége címet viselő szúra szerint az elérhető szálláshelyek legjobbika a kert – különösen, ha mindenki saját kerttel rendelkezhet, amelyben víz csordogál, másik életűvé, szüzekké – érintetlen-né – visszaváltozott feleségek veszik közre s az e helybe betért megfelelő Alláh elvárásainak. E kert tehát testi és lelki jutalom, ahol a jutalmat az szolgálja, ami az ember evilági életében a legértékesebbnek mutatkozik: a (valóban gazdagságjegynek megfelelő) feleségek és a vízjárta kert. Ugyanezt több hely is állítja még a Koránban. (4.13.: „Aki pedig engedelmeskedik Alláhnak és az ő küldöttének, azokat [majdan] kertekbe fogja bevinni, amelyek alatt patakok folynak és örökkön ott fognak időzni.”; 4.57: „akik azonban hisznek és jótetteket cselekszenek, azokat [majdan] kertekbe vesszük be, amelyek alatt patakok folynak s örökkön ott fognak időzni. Tisztává lett feleségekre lelnek ott; és árnyas árnyékba fogjuk őket vinni.” 4.122. ugyanaz, mint a 4.57.; 5.45.) Az ismét fölvázolt kert tulajdonságai között megjelenik az árnyas hely fogalma: a nagy lombú, hűvös aljat teremtő fák kitüntetett szerepe s tovább hangsúlyozódik a kert elkerítettsége is, ahová be lehet menni s be lehet valakit fogadni.

A Paradicsom – e szimbólumegyüttes – kettősségét többször fölveti a Korán. Egyik oldalról mindaz a túlvilági hely, amelyet egy földi kert leírásával lehet példázni, ígéretessé tenni – Alláh környezete. A másik pedig az a földi környezetben – engedélyezett módon – megvalósítható testi-szellemi, fizikai-metafizikai közeg, ahol Alláhhoz legközelebb lehet lenni, ahol Alláhról és a törvényeiről meditálhat a hívő. Amely leginkább metafizikai kérdéseket sugalló építmény vagy térség; mégha formája szerint mecset, imaszőnyeg vagy kert is. Mindhárom olyan, amely egyedül végzett vallásgyakorlásra ad módot s amelyben növényi formájú és jelentésű, rendszerezetten éppúgy, mint misztikusan is fölfejthető utalások garmadája van. A földi és a túlvilági Paradicsom egyként megvalósítható: hívő számára a földi lehet ugyanaz, mint az égi, saját kegyessége révén kétszer is hozzájuthat mindehhez. A földi Paradicsom efféle megjelenítése azonban kétségtelenül szimbolikus eljárás.

„Aki féli Ura méltóságát, annak két kert lesz az osztályrésze.

Uratok melyik jótéteményét tagadjátok ki ketten?

[Gyümölcsöt és árnyat adó] ágakkal ékes mindkettő.

Uratok melyik jótéteményét tagadjátok ti ketten?

Két forrás fakad bennük.

Uratok melyik jótéteményét tagadjátok ti ketten?

Minden gyümölcsből egy pár van ott.

Uratok melyik jótéteményét tagadjátok ti ketten?

Kényelmesen hevernek olyan ágyakon, amelyeknek istabraq-brokát a bélése.

És a két kert gyümölcssei mélyen lecsüngenek.

Uratok melyik jótéteményét tagadjátok ti ketten?”²⁹

Fokról fokra válik kettőssé, illetve négyessé a kert szerkezete, így fog az „feketén zöldelleni”, „bugyogó forrással” rendelkezni, gyümölcsökkel, gránátalmákkal, datolyapálmákkal ékesítetté lenni, ahol sátorban lehet ledőlni, kerevetre dőlve, „zöld párnák” és „szépséges abqari-szőnyegekre” heveredni – s áldani a magasztos és méltóságteljes Úr nevét (55. 64–78.).

A kert azzá a helyé avatódott, ahol a túlsó világ és a földi világ valamiképpen egyazon térséget alkot: tulajdonlott és bekerített, vízjárta, növénygazdag terület, amely árnyas, gyönyörteljes, pihentető, ahol sétálni éppúgy nem kell, mint egyéb munkát végezni s ahol jutalmul szolgálnak a szépséges és a könnyen elérhető gyümölcsök.

A növények többes – leginkább azonban csak kettes – funkciója a Korán által meghatározott. Az, hogy szép, nem feltétlenül esztétikai szempontból, mint inkább – a neoplatonizmusig visszafuttatható – teológiai oldalról értelmeződik. Az érzékszervek számára gyönyört jelentő dolgok ugyanazt jelképezik: a szemnek kellemes formájú, felületű, színű növényzet és kert építményei, a szájnak kellemes ízek, a fülnek kellemes vízcsobogás, a test bőrének az árny, az egyensúlyzásnak az elernyedttartás a valóság és a paradicsom közelítését eredményezi. S mindazt, ami ezt az átlényegítő, átszellemítő formát – amit kertnek nevezünk! – gazdagabbá teszi, a muszlimok szorgalmazni fogják. Lehet az a kert mellett, illetve a kertben akár selyem, ezüst, gyümölcs, üveg-edény, ital, fűszer, gyöngy (76. 12–20. Az ember című szúra) – s mindezek érthetően válnak paradicsomjelképpé. A keresztény *hortus conclusus* egy funkciójú növényhasználatával szemben a muszlim kertek gyógyászati, élelmezési és szakrális feladatokkal is elláttak.

A 11. századi sevillai költő, *al-Muramid* ezt a metonimikusságot használja ki akkor, amikor – például az örökzöld fa – örök fiatalság-örökifjúság helye szimbólumképzéshez hasonlóan – tovább tágitja a Paradicsomhoz fűződő jelentéseket: „Nem késlekedtem fényes ékszerekkel, aransávós ruhával, csecsebecsékkal, fülönfüggőkkel fölékesíteni magamat, jóllehet te csak majd egy kertet fogsz látni. Egy gazdag kertet, ragyogó szépségű gyümölcsöst, szívet elragadó varázslatot... Fákat, amelyek pillanat alatt virágba borulnak, illatozó mirtuszokat, csörgedező patakokat. A kert legjobb ruhájába öltözött, friss és kellemes illatokkal s nem aszott és hervadt füvel, öreg fákkal.”²⁹

A kert modelljévé a koráni Paradicsomkert vált s hogy esztétikai célt kapott, az annak köszönhető, hogy az érzékszerveken keresztül kívánta a hatását kifejteni. Az érzéki gyönyört – amely a kertépítési gyakorlaton kívül más emberi tevékenységben sem tiltott – a Korán vezette elő s modellálta. Az – akár ideális módon is kivitelezett – valóságos kertek érthetően önmagukon túli jelentéssel bírnak, metafora-tulajdonságaik, amelyek az írott és festett művészetekben nyilvánulnak meg legerőteljesebben, önállósodhatnak.

A muszlim kert – *Attilio Petruccioli* meghatározását ismételve – egyszerűen képes a hívőnek lehetőséget adni Alláh s a hit esztétikai, morális és intellektuális megközelítésére.³⁰ A megvalósult kert fizikai formái, méretei, arányai, jellemzői egy áthagyományozódó mérték szerint valósultak meg s a céljuk az érzékek megtisztítása s így a fizikai valóság fölé emelkedés. Ilyen a *hortus conclusus* jellegű kert, amely a funkciók egymásra rétegződése folytán *locus amoenus* és *paradisus voluptatis* is.

A kert geometrikus szerkezete a muzulmán kozmológiára s különösen annak arányos elképzeléseire vezethető vissza. A tudást idézi a kert arab neve is (*rauda*, többes száma: *rijád*), amelyet a „kiképezni, megtanítani, elsajátíttatni, gyakoroltatni” értelmű szótövből származtatnak (s homofón az arab matematika kifejezéssel). A tudáshoz való viszony mutatkozik meg a muszlim kerthagyományokban a hangsúlyozott architektonikus elem által. A magas kertfal nem csupán elhatárol, de birtokon belüli létezését is biztosít, a kertben lévőnek rejteket, magányt és beavatottságérzetet nyújt. Mindezt a világi forgatagtól távol, attól élesen elhatárolódott – s nem mellékesen: a vallás értelmezése szerint is tiszta és szép környezetben.

A kert fogékonnyá tesz az értékekre, amelyeknek az érzékszervi befogadás természete miatt kell érzékinek is maradniuk s ugyanakkor bennük, illetve általuk a szellemiség tökéletesen megmutatható, illetve megmutatkozániak kell lennie. Ez némileg a kert architekturális összetettségét is magyarázza – s annak fejlesztője. Az érzékiség és a szellemiség együttes megjelenése a kertben a természetiség és racionalitás egyensúlyában található s ebben a kertjellemzőben a muszlim pszichológia sajátossága is benne rejlik.

A muszlim kert előképe, az iráni kert a korabeli perzsa kerámiaábrázolásokon már két tengellyel osztottan s a metszésponton megjelölten tűnt fel.³¹ A világ középpontjából tör föl az élet vize s az négyfelé folyik szét – s ez a fogalmi-képi értelmezés a muszlimok számára is érvényes marad. A kert születése pillanatától életszimbólumnak mutatkozik, jelzése a makrokozmoszt, minden egyes ábrázolása pedig a mikrokozmoszt hívja elő.

A kert fogalma által, éppen a perzsa előzmények miatt, a paradicsom, a temetőkert is jelölt marad. A *firdausz* kertet és paradicsomot is jelenthet.

A Paradicsomkert kezdetben nem a halottak kertje, illetve annak közeli megjelenítődése, hanem inkább a sivatag ellentéte, amely a növényzetre utal (*dzsanna*), azt láttatja a hely típusos megjelenítőjének, a másság és az érték forrásának. De a kert már kezdetekben kapcsolatot mutat a sírkerttel s ennek a lehetősége a kerttörténetben nem is marad majd kihasználatlanul. J. Dickie etimológiai okfejtése szerint a *rauda* kezdetektől fogva értelmezhető „mauzóleum”-ként vagy még inkább: benne nem különült el a temetkezési hely és a kert.³² A kert a perzsák-

nál, amelynek mintázata meghatározza az arabok kertelképzelését, valóban temetkezési hely is, ahol a tulajdonos holtában azt élvezzi, amit életében oly kevészer – vagy sosem – tehetett. Ez a jelentésértelmezés és használati mód a nyugati és a keleti iszlámban egyként átöröklődik.

A kert ilyen hármas meghatározódása – Paradicsom, mauzóleum, illetve ember által létrehozott tér – arra a korabeli szemléletmódra utal, amely a muszlim civilizációt is átítatta, hogy tudniillik maga a kert az ég és a föld szimmetriatengelyén fekvő pont, ahol a természeti és a természetfeletti dolgok és a jelenségek egymással kölcsönösen átfordíthatóak. Így a kert temetkezési helyként való használata a földiből az ég felé vezető utat, Paradicsomként való ismerete az égiből a föld felé irányulást tesz – egyszerre – lehetővé.

A kert ily módon időnkívülséget, időnélküliséget is élvezett – ez vezet majd vissza minket az iszlám kozmológiájához. Ugyanakkor a muszlimok számára oly fontos tudás megszerzésének és megismerés útját is megmutatja. Ezért tekinthetjük történelmileg a muszlim kertet új formájúnak és jelentésűnek.

A kert fenntartása összerendezettebb, rendszerszemléletű agronómiai ismereteket igényelt az élelem-utánpótlást jelentő növények előállításánál, ugyanakkor az a tény önmagában, hogy valamelyik elődkultúra a kertműveléssel foglalkozott, elegendő volt az ismeret átsajátíthatóságához. A római, a bizánci, a hindu és a babilóniai agronómiai örökség ezen a szűrőn át kanalizálódott az iszlámba s így homogenizálódott. A Korán tanításának megfelelő növények kerültek a kertbe, többjük meg is volt abban nevezve: az árnyat adó, illatozó, gyümölcsöt és gyógyszert kínáló – legalább kettős hasznot hajtó – füvek, bokrok és fák termesztése indult el. S a földi mennyország kialakítását a Paradicsom topológiája ugyanúgy szolgálja, valójában csupán a korai ismeretek újbóli megerősítéséről van akkor szó, amikor medence vagy szökőkút kerül a kert centrumába, a területet négy azonos részre – vagy annak többszörösére – osztják a csatornák, melyek nem csupán – vagy egyáltalán nem! – ösztönzésre szolgálnak, annál jelentősebb az esztétikai és szimbólumfunkciójuk. Az elődkultúrákból származó négyes szám, amely szintén hindu és babilóniai eredetű, a természet száma s a természeti alakzatok jellemzője. A „sok” megjelenítője az egyetlen körrel szemben. A négyesség hatása négyszögletes kerten kívül az építészetben, a használati tárgykészítésben is jelen van. A kert az univerzum spirituális megismerésének a helye. S így akkor, ha egy muzulmán belép a kertjébe s a forrás mellett letelepszik, bizonyosan a világ rendjébe igyekszik beleilleszkedni.

Az írott források – a Korán, Az ezeregyéjszaka meséi éppúgy, mint a 11. századi kertet bemutató *Ibn-Kháqán* córdobai kertet leíró szövege,³³ illetve a granadai *Ibn-Lujún* (1281–1349) mezőgazdaságról szóló verse³⁴ – azonos elemekből építik fel a kertet, azonos szerkezettel és

nagyjából azonos fajú, de a kultúrába kerülésük módját tekintve mindenképpen homológ értékű növényekkel telepítik be.

Al-Mu'tamid 11. századi kertbemutatója azon a koráni hagyományon nyugszik, amely az 56. szúrában olvasható:

„... Az élenjárók –
ők azok, akik közel állnak [Alláhhoz]
a gyönyörűség kertjeiben;
csapatostól a hajdanvoltak közül,
ám a későbbiek közül [csak] kevesen,
[Arannyal és drágakővel] átszőtt pamlagokon
hevernek kényelmesen egymással szemben,
és örökifjú fiúk járnak körbe közöttük
kelyhekkal, kancsókkal és forrásvízzel telt kupákkal,
nem fáj tőlük a fejük és nem részegednek meg;
és gyümölcsökkel, amit csak választanak,
és szárnyasok húásával, amit csak megkívánnak,
és nagy szemű hurik lesznek,
akik jól elrejtett gyöngyökhöz hasonlatosak –”³⁵

Erre hivatkozva ékesítették föl a kertet paradicsomi tulajdonságokkal. E szimbólumátvitel, illetve -torlódás megengedett, a misztikus mozgalmak előszeretettel éltek vele.

A Paradicsomkert s annak leginkább *locus amoenus* változata Az ezeregyéjszaka meséinek egyre-másra fölbukkanó káprázatos helyszíne.³⁶ A sokféle kert érzékies leírásokban bővelkedik; s ami figyelemre-méltó, a meseanyag változékony eredetének megfelelően a kertek hol perzsa, hol egyiptomi, hol török tulajdonságokkal rendelkezhetnek. Így aztán szó esik palota mellett létesült kertről,³⁷ gyümölcsöskertről,³⁸ arról, hogy az épületek mellett kertegyüttesek is állnak,³⁹ illetve hogy létezik folyó mentén, vízpartra épített, egymás mellett elterülő pihenőkert,⁴⁰ illetve csupán városon kívüli, vendéglátásra szolgáló magánkert is.⁴¹

Az egyik kert, amelyikről a harmadik koldusbarát tudósít, „olyan, mint a Paradicsom”: „kertjében zöldellő fák, viruló gyümölcsök, zengedező madarak, csörgedező patakok”. A Korán nem beszél a kertek madarairól, a koráni helyszíneknek nem voltak ilyen élőlényei – így ez itt a jelképbővülés egyik példája. „A szívem megújult tőle – mondja a rokh-madár által a hegy palotájában élő negyven lányhoz eljutott fiatal férfi –, sétáltam a fák között, beszívtam a virágok illatát, hallgattam a madarak énekét, mely az egyetlen, hódító Úr dicséretét zengte, elnéztem az alma vörösbe játszó sárga színét... Aztán a birsalmára tekintettem, beszívtam fonséges illatát, mely megszágyenítette a mósuszt s az ámrát... majd a szilvát bámultam meg, melynek szépsége gyönyörűség a szemnek, olyan, akár a valódi jácint.”⁴²

Ez a kert azonban a bünbeesés kertje lesz. A telhetetlen ifjú másnap egy, a leírtnál is pompásabb helyre hatol be. „Terjedelmes térséget ta-

láltam... benne nagy pálmaliget s folyó, melynek partjait virágos fák és cserjék szegélyezték; rózsza, jázmin, majoránna, nárcisz és gránátszegfű. A szellő fújdogált s szerteszéjjel hordta az édes illatokat, mindez mélységes gyönyörűséggel töltött el.”⁴³ E tér jellemzői az előzőével megegyezők, csak a térség tágul hatalmasabbá, áttekinthetetlenebbé s válik megismerhetetlenné. A harminckilenc – engedélyezett – helyszín megismerése után azonban a hős a negyvenedik, a tiltott területre is behatol. Bűnéért meglakol, bal szemének világosságát elveszti s nyomorúság lesz élte – ugyanarra a sorsra jut, amelybe hasonló okokkal került, esendő társai. Fél szemükre vakok, az örömköbe való beavatásuk után mértéktelenségük áldozatai, vétségükért bűnhődniük kell – korábbi örömforrásaikat is elvesztik.

A kert és a lakótér egységéről vall egy másik részlet. „Beléptem egy hét ajtóval bezárt terembe. Körös-körül ablakok nyíltak a kertre, melyben ezerféle gyümölcs pompázott, patakok csobogtak, madarak daloltak. ... [A terem] gyönyörűségek tárháza volt... közepén szökőkút, melynek sarkain gyöngyből és drágakövekből kimunkált madarak ültek.”⁴⁴ A két tér egymásba nyílása a külső és a belső világ azonos törvényektől meghatározottságát, szerves egységét, átjárhatóságát tanúsítja. A kertjegyek megjelennek a teremben s mindenhol a Paradicsomra figyelmeztetnek.

A leggazdagabb kertek egyikébe jut el Núr-ed-Dín rabszolgája szeretőjével, mintegy szerelmük – s világból való kitaszíttatásuk – csúcspontján. Micsoda kert az! „Gazdag, boltozatos kapuján szőlő futott, fürtjei különböző színűek, a vörös akár a rubin, a fekete akár az ében. Beléptek egy lugasba, ahol gyümölcsök csüngtek egyesével s párosával, az ágakon víg madárhad, a csalogány trillázva szól, a kanári zengőn dalol, emberhangon a rigó, a gerle meg úgy burukkol, mint ki mámoros a bortól, a fák gyümölcsével megrakottan páros sorban roskadoztak. Sárgabarack háromfajta, szilva színe csupa pompa, a cseresznye ragyogása, mint a fogak friss zománca, a fügének vörös-fehér színe párja. A virágok úgy ragyognak, mint megannyi gyöngy és korall, a rózsáknak pirossága tüzeőbb, mint nők orcája, az ibolya úgy virít, mint lángoló kén az éjben, a mirtusz meg százszorszép, levendula, anemóna levéldíszbe öltözötten, harmatcseppel ékesen; a tündöklő margaréta fehér fogak mosolya, nárcisz néz a szép rózsára, mélytűzű a pillantása, a citrus úgy ring a fán, mint megannyi szép pohár, aranygömbként a citrom a lomb közül kivillog, virághímes tarka szőnyeg öltözteti fel a földet, a tavasz oly vígan virul, csupa selyem a folyó, a madárdal trillázó, szellők lágyan lengedeznek teljében a kikeletnek.”⁴⁵

A világ megélése – és a szövegmondás – e pontján minden hasonlítótá és hasonlítottá válhat s olyan helyzetbe kerül bármi, hogy rögtön részese egy-egy költői képnek. A dolgok ilyen metafora-közelisége a

megértés-megérzés egységét intenzívvé teszi – a szövegalkotás módja, ahogy a maqámává átlendült novella strukturálódik, ennek kifinomult megvalósítója.

A KERT ELEMEI

A Korán, Az ezeregyéjszaka meséi és a két andalúziai szerző kerttel kapcsolatos följegyzése szerint, miként más irodalmi források is bizonyítják, a muszlim kertek szerkezete a 15. századig bizonyosan változatlan maradt. A kertek – akár mauzóleum állt a közepén, akár pavilon – a Paradicsomra utalnak s élettelen és élő berendezésük bármelyike ez összefüggő jelképrendszer tagjaként sorolódott be. Az elzárt, kevés kiválasztott által használható téglalap alaprajzú növényi állomány területét, a kertet fal vette körül. A kertet négyfelé osztotta – zuhogókkal, vízfalakkal tagolva – két vízcsatorna, a negyedeket segédcsatornák tagolhatták tovább: a vízcsatornák találkozásában, a kert közepén medence terült el, sokszor szökőkúttal. A vízmedence mellett pavilon készült, amelyből a kertre rá lehetett látni: ez volt az egyetlen kitüntetett hely. A kert növényeit párhuzamos sorokban, szimmetrikusan ültették, előtérben a virágok, mögöttük a szőlők és gyümölcsfák, háttérben a magasabb, szélről védő fák, amilyen például a datolya vagy a platán. A növények szerepe az árnyékvetés és a változatos illatkeltés, azon kívül, hogy alakjukkal-formájukkal, színükkel, virágukkal és termésükkel is díszek. Ezenkívül egyéb hasznuk is volt: táplálék- (gyümölcs és zöldség), gazdasági, illetve gyógynövények is, minthogy a muszlim kert mindhárom haszon előállítását vállalta. A középben nevelkedő, pavilon környéki növények inkább díszítő értékűek, a fasorok felé inkább haszonelvűbbek.

A pavilont, miként a római eredetű pergolákat, lugasokat is, futónövények borították. A növények dekoratív elrendezését és a klimatikus helyzet ellensúlyozását szolgálták a mélyített ágyások. A csatorna, illetve ösvényszint alatt elterülő, süllyesztett ágyásokban, a fák alatt egyesével nőttek a virágok, amelyeket így könnyebb öntözni, környezetük páradúsabb, sugárzástól védettebbek. A geometriai alakú területek kontúráját a gyalogút adta – a virágok pedig, habitusuk teljességével virágosznyeget mintáztak a lépkedő köré. A fák többsége szabadon kiültetett volt, némelyet medencében, tartályban neveltek, részben, hogy növekedésüket gátolják, részben pedig, hogy megakadályozzák a többi növény elnyomását, vagy pedig hogy átültethetőek legyenek. A legtöbb fát árnyékadó céllal ápolták.

A kert növényeinek is kialakult a maguk szimbolikus tartalma. E növényeket a Korán határozza meg, némelyiküket néven nevezve, de mert a kertbe kerülés módjait is kijelölte, így a későbbi fejlesztések elől sem állta el az utat. Az ezeregyéjszaka meséi e koráni növényeket mind

szerepelteti s azok jelennek meg a szövegezett és a festett alkotásokban is. A 11. századi, Andalúziában élő *al-Himjarí Al-Badífi waszf al-rabí'* (*Újdonságok a tavasz leírásában*) című munkájában⁴⁶ húsz virágnevet sorol fel: babot, borostyánt, fehér jázmin, fehér liliomot (amely tisztaságszimbólum), ibolyát, kék íriszt, kerti (és réti) narancsepert (amely a női mellre utalhat), mákot (amely lehet, hogy szellőrózsa), továbbá a mályvát, mandulát, margarétát (amellyel a nők fogait írják le), mirtuszt, nárciszt (fehéret, sárgát, zöldet, amely a rózsza ellentéte, pásztoroló növény, testi jellemzők kifejezője), sárga jázmin, sárga violát, trombitanárciszt, vízililiomot és a legkedveltebbet, a vörös rózsát is. *Pérés* ezt a listát, amely az andalúziai növényeket sorolja fel, kiegészíti egyéb kortárs szövegekben felbukkant kerti növényekkel, a bazsalikommal, leanderrel, levendulával, majoránnával, narancssal és a szegfűvel.⁴⁷ Ezt tovább bővítette J. Dickie. Listája almafából, babérból, banánból, birsalmából, ciprusból, citromfából, cseresznyefából, csillagfűrtből, eperfából, fűgéből, fűzből (a karcsúság szimbólumából), kakukkfűből, kolokáziából, körtéből, mandragórából (azaz a dzsinn almájából), medvetalpfből, naspolyából, pálmából, sáfrányból, sártökből (a keserűség kifejezőjéből), szentjánoskenyérfből, szilvából és szőlőből áll össze.⁴⁸ Ezt az andalúziai listát kiegészítik az Ibn-Basszál és Ibn-al-^cAwwám kertészek műveiben megemlített növények, így számuk eléri a 161-et.

A nyugati területek kerti növényei között megjelentek mind a fás szárúak, mind pedig a lágy szárúak. Többségüknél nyilvánvaló az is, milyen gasztronómiai, medicinai hasznuk volt még a kerti megjelenésen kívül. A réti narancseper például nem termékeny, annál inkább dekoratív; a muszlim természetkép sajátossága, hogy vad növényfajt is szépként nevez meg – de szépnek képes látni az ipari növényt, a lent is.

Kétségtelen, hogy a nyugati kertgazdálkodásba került 161 növény számát és hasznát tekintve is figyelemreméltó. De összevetve a perzsa szövegekkel ezt s a miniatúrák növényábrázolásait áttekintve, al-Birúni 1050-ből származó növényfelsorolásával összehasonlítva, megállapítható, a fajlistán szereplő növények túlnyomó többsége a muszlim civilizáció bármelyik területén azonos volt.

A kert-paradicsomhoz kapcsolódó növények közül már al-Birúni is a rózsafajták tömegére utal. A rózsza – a jázmin mellett – megjelenik, egyedül is képes lesz mind a kertet, mind pedig a paradicsomkertet, illetve annak jellegét meghatározni.

A Paradicsom képzetének felidézését leginkább a rózsák, a rózsaszármazékok, a rózsaszimbólumok szolgálták.⁴⁹

Az imára való rituális felkészülésnek elengedhetetlen része a tisztálkodás. A vízzel való megtisztulás és az illatszerhasználat Alláh felé mutat: azt majd az ima teszi teljesebbé. A muszlim a mecset közelében álló illatszerárus boltjában juthat rózsza- s egyéb olajokhoz, amelyeket

aztán zarándoklata során éppúgy felhasznált, mint otthonában. A szent város, Mekka ismert nagyszámú illatszerárúsáról.

A mindennapi életben alig található olyan helyzet, amelynek ne találnák meg a maga paradicsomi kapcsolatát s ezáltal fel ne használnák a paradicsomi kert növényeinek valamelyikét. A világra érkezett újszülöttet virágokkal felfőzött vízben fürdetik meg, a házasodni készülő ifjú választottja szüleinek rózsacsokrot küld, a gyaloghintót vivő lakodalmi menet virágoktól díszlett s a mennyasszonyi ajándékként szolgáló kandiscukor-serleg tetején cukorból készült rózsabokréta ékeskedett. A halottat is rózsavizes vízzel mosdatták le. Fogadónapok vendégvárásakor rózsaszirmokkal szórták fel a szőnyegeket, a kerti medence tükrét, illatszereket füstöltek s a megérkező tenyerébe rózsavizet töltöttek. Rózsavízzel illatos vízben mosakodtak étkezés előtt, közben és után, a nők szépségápolásának is elengedhetetlen kelléke. A rózsaillesllyel dezodoráltak s hűsítő eljárásaikhoz is ez szolgált alapanyagul. A rózsza ételek és italok illatosítója és színezője, pecsenyéknek, pástétomoknak éppúgy nyersanyaga, mint az édességeknek. A *zalábijának*, sokak csemegéjének aromája a rózsától származik.

A virág főzete, kivonata – a hellenisztikus eredetű szöveghagyomány nyomán – változatos orvosságok adaléka, általában édesítő és hűsítő jelleggel. A gyógyításban való használata támogatta az étkezésbe kerülését. Rózsacukor fogyasztásával – hűtéssel – ellensúlyozható a gyomrot károsító szilva hatása – fejti ki a négy minőségre utalva *Abú-l-Qászim al-Zahráwi (Abulkasis)*.⁵⁰ *Ar-Rázítól (Rhazes)* is ebben az értelemben maradt feljegyzés arról, hogy a megjelenő hímlőfoltok esetén rózsavízzel hütendők az izületek. De arra is van tanácsa, miként kell rózsából lekvárt főzni.⁵¹

Az élő virágból készült rózsacsokrokkal, koszorúkkal stb. való lakásdíszítés, a vendégek közé való virágdobálás vagy a pohárnokok fején a koszorú is éppen ezért tartható több okúnak. Állami ünnepségeken maga a kalifa osztat édességeket és rózsavizet.⁵²

A lakóházak kertjeiben előszeretettel neveltek rózsákat. Rózsavirág vásárlására is lehetőség volt, kertészetek szakosodtak a különböző változatok előállítására, ültetvények szolgáltattak – a legismertebbek a perzsiaiak voltak – az illóolajat szolgáltató növények termesztésére. Az illóolaj előállítását a mértéktelennek tűnő használat indokolja: számadáskönyve szerint a fátimida *al-cAziz* kalifa (975–996) évente 22 kg rózsavizet használt fel.⁵³ A rózsza és származékainak – víz, -esszencia, -szirup – nagybani előállítására tömegek szakosodtak.

A keleti illatszergyártásba a virágesszenciákat a Szászánidák idején vitték be. Addig a növény egyéb részeiből, szerveiből előállított illatszereket használtak. Az illóolaj tartalmú virágesszenciák Ahura Mazda kultuszában játszottak szerepet s onnan hátramaradva emelkedtek a

muszlim kultúrába. A virágesszenciáról egy pahlawi (közép-perzsa) műben esik először szó. *II. Khuszrau* a legjobb illatszerekről kérdezi apródját, aki felsorolásában említi a királyi rózsát és a perzsiái rózsát.⁵⁴ Az apród a rózsaparfümöt a szerelem jelképeként nevezi meg, de hogy az a földi vagy az égi, vagy mindkettő volna, arról nem tudósít. Rózsakivonatot Fíruzábádban (a régi Gúrban) állítanak elő s onnan szállítják az ismert világ minden tájékára: *Ibn-Hauqal* beszámol arról, hogy üvegcsekben viszik az indiai származású gúri rózsza, a százszirmú – olaj- vagy damaszkuszi (*Rosa damascena*) – rózsza, az iszfaháni rózsza termékét.⁵⁵

A piacok rózsabőségét *Nászir-i Khuszrau, al-Harawí* éppúgy említi, mint az agronómusok és a költők. Szakrális tárgyak készülnek a rózsza fájából – az ájtatos hívők olvasásra, az írni-olvasni nem tudók számolásra használták a szakosodott kézművesek előállította, általában státuszszimbólumként is szolgáló, sokféle értéket képviselhető rózsafüzért.⁵⁶

A rózsát – miként a vért is – tulajdonságváltoztató anyagúnak tudták, illatos termés reményében rózsavízbe áztatták az uborkamagvat, piros belű gyümölcs kialakulásához piros rózsát ültettek a fa alá s a szemlélődéshez kontemplációs tárgynak mutatkozott a piros rózsza. A rózsából hordott mézet a legkíválóbbnak tudták.

A rózsza a használati tárgyak díszítésére is szolgált: virága, bimbója, levele és hajtása mintaként szolgált, sokszor az egész növény ábrája fölkerült a textiltermékekre vagy az ötvösművészeti, kerámiai remekre. Jelen lesz *Nigárinak II. Szelim* szultánról (1566–1574) készült festményén – az iszákos uralkodó ruhájának egyik virágmintájaként⁵⁷ – éppúgy, mint az izniki négy virágos stílust képviselő porcelánokon, szőnyegeken vagy a 17. századi iszfaháni bársonyszöveteken⁵⁸ és az iluminált kéziratlapokon is.

A MUSZLIM KERT VÁLTOZATAI

A TEMETŐKERTEK

A kert, amelynek közepén – ahol a földi paradicsomkert esetében pavilon épült – sír vagy mauzóleum található, a muszlimok paradicsom-elképzelése szerint épült. An-Nábigha halotti siratójának Baszra és Jasim közötti kertjében (rauda) a pézsma- és ámbraillatú virágok borította sír fekszik. A bizánciak című szúrájában az üdvözültek – mert múlt időben van szó a hívőkről („voltak”), halottak – kertje lehet. Etimológiai érvelés szerint az arab rauda szó egyként jelent kertet és mauzóleumot.

A korai perzsák temetkezési helye, ahová a holttest madaraktól meg hagyott maradékát helyezték: a kert – erről már *Hérodotosz* is tudósított. A perzsáktól került át más népek szokásai közé, így a zsidó halott-

kultusz jónéhány eleme, többek között az, hogy a tetem megfertőzi a talajt s azt vagy annak maradékát elkülönítve, pl. kerámiakoporsóban, elkerített területen kell temetni.

A 10. századig a halottak leginkább a sírgödör pusztája alá kerültek s agyagtégeléből építettek fölé boltozatot, amely fölé négy oszlopon nyugvó téglatetőt húztak. Ibn-Wahsija a földművelésről szóló értekezésében helytelenítette ezt a szokást: Mezopotámia földjének megmérgeződését erre vezette vissza. E temetési eljárás helyett a nabateusok gyakorlatát, a halottégetést, vagy a szarkofágos hantolást javallotta.

Megtörtént, hogy az elhunyt halálakor a tulajdonát képező tárgyakat elpusztították: 917-ben a kerti lakját romboltatta le az elhunyt fivére emlékére az egyik kalifa anyja.⁵⁹ Erre a szokásra utal, hogy *al-Hamadani* (969–1008) végrendeletileg tiltotta meg, hogy az őt gyászolók pálmafákat döntsenek ki.

Az életben használt paradicsom helyett azonban egy másik földi paradicsom is készül, amely a holttest nyugvóhelye kívánt lenni – a feltámadás pillanatáig. A kert, amely értelmezésünk szerint átmeneti – paradicsomot előlegező – helyként funkcionál, e temetkezési szokás által is ugyanezzel a tartalommal erősítődik meg. Egyébként egy prófétai hagyomány (*hadisz*) a kertet a végső állapot előtti – de a végső jellegét előlegező – helynek mutatja: „A székem (papi szószer) és a sírom között van egy kert, amely a Paradicsom egyik kertje”.⁶⁰

A 10. századtól a tehetősebbek komoly síremléket emeltek az elhunyt fölé. 966-ban a próféta családtagjai és a törzséből származók sírja fölé *Muizz-ad-Daula* emlékművet építtet – példája nyomán mauzóleumok tömegét készítették a síiták s őket követve a többiek is. Az uralkodók síremléke hengeres, csúcsos, magas építmény lett, ezek a 12. században már kincsekkel telt termekkel, messziről látható kupolákkal gazdagodtak. Az épületek és a környező kertek fenntartására évi járandóságot biztosítottak.

A temetői alapítványok, amelyek akár a rendalapító sírhelyei mellett, akár a másutt élt és elhalt misztikus tanokat hirdető sejkeket idézték, feladatuk a halott tudásának fenntartását. Az uralkodók és emíreik számos temetői alapítványt hoztak létre, tartottak fent és ellenőriztek.

A 7. századtól kezdődően azonban egyéb kegyhelyek is létesültek s egy részükben a zarándokok, akik ezen intézményeket fölkeresték, mint *al-Harawi* számukra írt vezérkalauzában megtalálható, kerteket is találhattak.

Szamarrában, a Qasr al-^cAsiq palotához közel készült el az iszlám első mauzóleuma, a Qubbat asz-Szulajbija. Feltételezések szerint *al-Muntaszir* kalifa (861–869), anyja és még két másik kalifa nyugszik benne. A halotti kultuszt tiltó iszlámban bizánci hatásként értékelik a temetkezési épületek megjelenését.⁶¹ Al-Muntaszir anyjának görög származása ezt bizonyítja.

A halottkultusz nagy hagyománya a törökök között alakult ki, Bel-ső-Ázsiában. Itt a 9–10. századtól épültek a mauzóleumok. Az építmé-

nyek eredetét a buddhista sztúpákban, vagy a zoroasztiánusok tűzoltárában találták meg. A mauzóleumok mellett temetkezési tornyok is szolgálták a halottkultuszt, amelyek használata után csontkamrákba helyezték a csontokat.

Az iszlám első két évszázadában nincsenek temetkezési építmények – ámbár a sírokat feliratos kövekkel jelölték. A holttestet a föld mélyébe helyezték.

A nyugati területeken szokásos lehetett a kert temetőhelykénti használata is. A córdobai Ibn-Kháqán a 11. századból arról tudósít, hogy egy városi kertben – amely az „élvezetek leglenyűgözőbb, leghibátlanabb” helye s melyben víz, forrás, pavilon és szimmetrikusan ültetett virágok is vannak –, a kerttulajdonosnak és barátjának is temetőhelyévé vált.⁶²

A kertbe való temetkezés szokása ismét népszerűvé lett s teljességével Indiában bomlott ki. Kezdetekor, 1540 körül Szaszarámban egy mesterséges tó közepéből kiemelkedő szigetre építették *Sér Sáh Szúri* impozáns méretű síremlékét. A kozmológiai értelmezés szerint is kialakított térben a megjelenő víznek tisztaság-értelme ekkor tovább árnyalódott. A víz, amelynek beszennyezése – Hérodotosz óta tudjuk ezt a perzsákról – tiltott, itt a paradicsom szükségképpen tiszta vize – tehát a holttest, amely nyugvóhelyét körbeveszi, szintén tiszta.

A Mogul Birodalomban (1526–1858) a dinasztia némely jelesének hatalmas síremléket építettek. *Akbar* síremlékének kapufelirata szerint „Ez az Éden kertje; lépj be és maradj lakója örökkön örökké”. *Humájún* síremléke az első mogul kerti síremlék, Delhi közelében készült. Akbar (1604–13) mauzóleuma Szikandrábadban emelkedett. Hasonló jelentőségű *Dzsehángír* lahorei épülete és *Sah Dzsahán* Tadz Mahalja.

Az oszmán területek sírkultusza is jelentős. *Stephan Gerlach* naplójában, amely *Ungnád Dávid* konstantinápolyi nagykövet életpályájának törökországi eseményeit rögzítette, szó került pl. egy török számtartó alapítványáról. 1578 júniusában, mikor az orátor kíséretével együtt hazaindulva elhaladtak a Ponte piccolo kis hídnál, ahol „... egy szép karavánszeráj van, melyet egy számtartó építtetett, aki mellette egy kápolnában van eltemetve. Sírjánál állandóan két pap ül, énekel, olvas, imádkozik ír. A kápolna körül szép gránátalma, szeder- ciprus- és rózsakert.”⁶³ De Konstantinápoly környékén egyébként is sok tekintélyes sír található, például az Ejub szerájnál, olyanok, „melyeket nyáron rózsza fut be”⁶⁴. A naplóíró a „pap”-ot rózsafüzér morzsolgatása mellett imádkozóként jeleníti meg – de, hogy e morzsolók avagy az élő virág-ból készült díszek kerültek a halott emlékművére („Néhány síron nagy rózsafüzér is van ...”⁶⁵), az nem állapítható meg.

Evlia Cselebi 1660 és 1664 között tett utazásairól szóló tudósításában a paradicsomi rózsajelképre, a rózsára, a díszkertekre és a kertekre való

utalások is előfordulnak. A „Buda körül levő várakra” utalva feljegyzett „várnak egyéb helye mind rózsaliget, szőlő, kert, rét, tulipánkert mulatehelyekből állt”, kétségtelen, hogy díszes megjelenése lehetett. Más helyen is feltűnő „rózsaliget” kifejezések alapján azonban az, miként *Al-földi Flatt* kibontja, szóvirágnak tekintendő.⁶⁶ E kép azonban föltétlenül rámutat a rózsza fontosságára s hogy e fontosság „ligetté” fokozható. Evlia Cselebi rózsával kapcsolatos kertészeti megállapításai is a metaforára épülnek: Pécs egyik kolostorát úgy írja le, mint „Irem kertjéhez hasonló rózsaligetben és ergaváni pálmaligetben” fekvő lenne.

A PARADICSOMKERTEKET JELKÉPEZŐ KERTEK

A muszlim világ kertjei bármennyire is egyazon szimbolizmus kifejeződései, uralkodócsaládonként, területi hagyományokként és a környezeti viszonyok változása szerint különböző irányba fejlődtek. A környezeti tényezők szerepét elsődlegesnek kell látnunk: azokat a keretfeltételeket jelentik, amelyhez a szimbolizmus kívánta formákat, élőlényeket a kert kialakítói megtalálni és illeszteni törekszenek. S miként az arab-perzsa költészetben, a versek alkotói nem igyekeztek pl. a hivatkozott személy egyéni jellegeinek karakteres bemutatására s megelégedtek a tulajdonságok hagyományokra alapuló, toposzokkal hivatkozható sajátosság fölvezetésével (margaréta – fog, rózsza – arc, kert és rózsakert – arc, mandula – szem, gránátalma – mell, platán – emberi kéz, mirtusz – haj, nár-cisz – szem, pisztácia – ajak, jázmin – arc s haj vagy kebel, kámforfa – nyak), úgy egy-egy tulajdonságot több növény is hivatkozhat (arc – júdásfa, bármilyen virág, paradicsomkert, kert, rózsakert, rózsza, piros rózsza, fehér rózsza, sárga rózsza, tulipán, jázmin) s ez a hivatkozhatóság mértékét és területi kiterjedését nagyban megnövelte. A környezeti tényezők jelentőségének csökkentésére illetve ellensúlyozására számos mezőgazdasági illetve kertészeti technológia lehetőséget kínált s ez az ültetési-gondozási eljárások kifejlődését szorgalmazta.

Jellemzőik s fejlődésük alapján elkülönültek egymástól a korai Abbászidák bagdadi kertjei, a spanyolországi Omajjádák, majd utódaik 9–15. századi kertjei, a Timuridák 14–15. századi kertjei Perzsiában, a Szafavidák 15–18. századi kertjei, az ottomán törökök 16–19. századi kerthasználata és az 1500 évektől az 18. századig tartó, Bábur utódai, az észak-indiai mogul uralkodók által kifejlesztett kertek. A kertváltozatok kialakulásához hozzájárult s mindenkor központi szerepet töltött be a perzsa kert s a perzsa kertépítészet. Eszmetörténeti szempontból azonban elég – a szükséges tudás-átöröktetési pontok megjelölése mellett – ennél kevesebb (perzsa, mór, ottomán török és mogul) kerttípus részletes áttekintése is.

Az iszlám előtti perzsa hagyományokat továbböröktető muszlim-perzsa világban az uralkodói palotakertek jöttek létre, a *bágh*-ok, majd



1. ábra. Kertet ábrázoló 17. századi perzsa szőnyeg.
(Hobhouse, P. (1992) 52.)

a kozmikus analógiákat az előzőnél erőteljesebben hivatkozó, káprázatos kertek, a négyesen osztott *chahár bāgh*-ok. Ezek jellegéről, eszmétörténeti átalakulásának okairól W. L. Hanaway⁶⁷ és Fehérvári G.⁶⁸ munkái adnak teljesebb képet.

A muszlim mediterráneumban – az első ezredforduló táján – elterjedt kert funkcióját és filozófiáját, minthogy saját tárgyának szerkezetét és szerveződését befolyásolta, az európai kertetörténet érthető okokból inkább föltárta, mint annak előzményeit, ázsiai hatását és továbbélését. James Dickie⁶⁹, továbbá a kortársi eredményeket feldolgozó, Attilio Petruccioli⁷⁰ szerkesztette *Il giradino islamico* szerzői, mint

D. Fairchild Ruggles, Federico Cresti és mások munkái nagyban hozzájárultak a kert funkciójának megértéséhez. A kelet-ázsiai tradicionális kertképzés az Andalúziát elfoglaló, Bagdadból menekülő uralkodó és környezete által került nyugatra.

A mogul kertek, amelyek *Bábur* színrelépésével jelentek meg s hat nemzedéken át fejlődtek, kasmíri és indiai területen a perzsa és a közép-ázsiai hagyományokat egyesítették a hindu gyakorlattal és anyagokkal. A mogul kertek két változata – a magas hegyi völgyekben vízgazdag területeken épültek és a síksági, szárazabban állóké – és a mellettük megjelenő kerti síremlék-kultusz továbbra is megtartották a túlvilági hivatkozásait. Minderről az utazási irodalom dokumentumai és *Susan Jellicoe*⁷¹ történeti tanulmánya tanúskodik. E táj kertekre is jellemző a táj hatásának érzékeny figyelembe vétele s különösen a víz szerepének növekedését engedték meg a fejlesztők illetve annak növelésére törekedtek.

Az ottomán törökök kertképzését meghatározta a mozgó, sztyeppei népesség növényekhez való viszonya: a kert szabályozott kontúrja lebomlott s minimalizálódott. A kertegészt a teljes növényi környezet éppúgy biztosítani tudta, mint a gondosan megtervezett udvari növénycsoportok. A kertészetben felhasznált fajok száma erőteljesen redukálódott, miközben az egyedszám tömegessé vált. A kert nyitottsága oly erőteljes, hogy eljutottak a zárt kert finomodásáig és leegyszerűsödéséig, illetve a nyílt, közösségi terek esetében a kertelemek szelekciójáig.

Az ázsiai palotakertek

A perzsa kertek fejlődését a kertművészet szakemberei egységesnek találják s egymáshoz illeszkedő két, méretben és szerkezetben különböző típusát határozták meg. Mindkettő a reprezentáció területe s megvalósítása is kizárólag a fejedelmek lehetősége: palotakertek ezek s ezáltal magyarázható a funkciójuk. A kisebb méretű kertet a palota foglalta magába. A *chahár bāgh* pedig az a hatalmas kiterjedésű kertkomplexum, amelynek csupán a részét képezi a palota vagy egy pavilon.

A perzsa kert alapelvei jóval az iszlám megjelenése előtt alakultak ki. Szerepe szerint az épülethez szorosan kapcsolódott s a kert látványát az épület árnyékot tartó galériájáról lehetett leginkább élvezni. A galéria-jellegű kiképzés, amely közös határát alkotta a palotának és a kertnek, amennyire csak lehetett, átjárhatóvá is tette azt. E kert nem kínálta fel a benne való sétát – csupán látványt, légmozgást, illatokat és hangokat ígért.

E területen fennmaradt két olyan palota, amelyek szerkezetével a kert funkciója már meghatározottnak található. Paszargadai mindkét palotájának középpontja az az oszlopokkal határolt terem, amelyeket körbevettek az oszlopos csarnokok. Ilyen a hozzájuk tartozó kerti pavilon is. A kiemelkedő helyen álló csarnokokból a négyszegletes udvar-

ra lehetett rálátni, amelyet egy kőbe foglalt, szabályos távolságonként medencévé szélesedő csatorna keretezett.

A Szászánidák kora legvégén épült *II. Khusrou Parváz* uralma alatt álló terület két palotája ugyanezt a sémát követte s megtartotta az épület és a kert szoros kapcsolatát. Másrészt kiegészítette azt, amikor Qaszr Sirinben a kert közepére téglalap alakú, hosszú tavat helyezett. Qaszr Sirin palotája egy *paredeisos* közepére emelt teraszon állt. A *paredeisost* fal határolta, a kertben sorokban álltak a fák. A központi épület három oldalán nyitott, boltíves folyosó futott, az árkádok alól a kertre szabad kilátás nyílt. A *paredeios* falán nyitott kapu és a palota között húzódott a nagy medence.

A Qaszr Siríni palotához közel esik Hawsk Khána. E másik palota is teraszon épült, az épületet oldalát szintén boltíves termek képezték. Az épület közelében két kert létezhetett, az egyik helyszínét egy fasor mellett megközelíthető pavilon jelzi, a másikhoz fasor mentén juthattak el. Ez utóbbi kert 670x660 méteres, zárt, monumentális bejárattal, felső szintjéről rálátás nyílt a területre.

Az iszlám megjelenése után ugyanezen perzsa tájkertészeti elvek szerint készültek a szíriai, egyiptomi és az északkelet-afrikai kertek. Az iráni hagyományokra támaszkodó, 750-ben uralomra került Abbászidák uralma engedte a hatás érvényesülését, hiszen megmaradt a perzsák politikai és művészeti befolyása. A hellenisztikus szíriai hagyományokat átértelmező omajjádai építészet Bagdadban nem hagyott nyomokat, de a Bagdad szerepét 836–892 között átvevő Szamarrában hatalmas palotakertet hozott létre. Ez már, hiszen az Abbászidák és udvartartásuk városlakók, a korábbi paloták vidéki lakóival ellentétben városban élők számára készült.

Al-Muctaszim kalifa költözteti el a fővárost s a 400 holdnyi területű Dzsauszák al-Khákáni palotát maga építtette. A szászánida hagyományokat folytatva a kelet-nyugat főtengegyű palota főbejárata előtt kert terült el. Ez a kert a Tigristől húzódott a palota tornyos faláig, közepén egy 100x 124 méteres vízmedencével. S mert – talán az új főváros földrajzi alakzata miatt – e palotát teljesen nem veszi körül kert, az abbászida kalifák városi palotáinak belső udvaraiból virágban gazdag kerteket hoztak létre. A Tigris folyó nyugati partján épült, várta emlékeztető kétemeletes palotáját azonban már csupán vizesárok veszi körül.

Al-Muctazz kalifa (866–869) palotavárosa egyik kertjében (*bustán*) fogadta a hírt, hogy a Tigris partján, Dzsauszák al-Khákáni kakukkfűvel és szellőrózsával teli kertjében elfogták és kivégezték az ellene felkelő török tanácsadóját. A *bustán* a ház belső udvarán levő kert megnevezése, ahogyan az arab írók ismerik a perzsa stílusú, csatornával, medencével rendelkező kertet.

Dzsauszák al-Khákáni udvarain víz is található – a trónterem közelében elterülő keleti sétányt csatorna szelte ketté s a nyugati, kövezett udvaron a csatornák mellett két szökőkút működött.

A palotákban belüli kertek hagyománya mellett a városlakók a lakóépületeiken belül külön kerteket alkítottak ki. Bagdad és Szamarra házaiban apró kertek épültek az udvarokban. Díszkertekként funkcionálhattak, hiszen méretük sem tett mást lehetővé. A városokon kívül is készültek kertek, amelyek pálmaligetét vagy piacra termesztett terményeit csatornákból öntözték.

A szamarrai építészet Egyiptomban is kifejti hatását, hiszen a fővárosból kerül át *Ahmad ibn-Tulún*, az első önálló egyiptomi dinasztia alapítója, de máshol is érvényre jut a szamarrai – külső és belső kertet egyként használó – hatás: pl. a Perzsa-öbölbeli Szíráf városának magánházai közepén találtak udvarokat.⁷²

A palotakertekben kialakított külső és belső kertek összekötésére egy század múlva került sor. *Adud-ad-Daula* vezetése alatt egy régi mezőváros vette át a főváros szerepét, Síráz, amely mellett a szászánida építészeti hagyományokat megőrző síita vallású Buwajhidák – az ezredforduló környékén – olyan palotát építettek, amelyet gyümölcsös-kertek és ligetek fogtak közre. A 'belső' és a 'külső' kertekre egyként kilátást engedő épületben az udvari kert és az épületet magában foglaló park átjárhatóvá vált. Patakok vezettek be a lakószobákba s onnan a belső udvarra. Ez a – miniatúrákon megörökített – eljárás a perzsa kertek újabb sajátossága.

A szeldzsukok (1037–1197) *bágh*-ként ismerik a palota és a kert által együtt alkotott palotakertet. *Alp-Arszlán* (1063–1072) örökségébe lépő *I. Máliksáh* (1072–1092) uralkodása idején négy kert készült el Iszfa-hánban. A perzsa reneszánsznak is tekinthető korban a szeldzsuk-perzsa birodalom művészei határozták meg a teljes muszlim világ művészetét. Az építészet a méreteket, arányokat módosította, a részletek kidolgozottságát növelte. Ekkor jelent meg a belső terek és a külső falak mázas téglákkal és csempékkel való színezése, az első ilyen munkák egyike az iszfaháni Szín mináret volt. A mongolok elől elmenekülő művészek viszik tovább magukkal ezt a technikát Anatóliába.

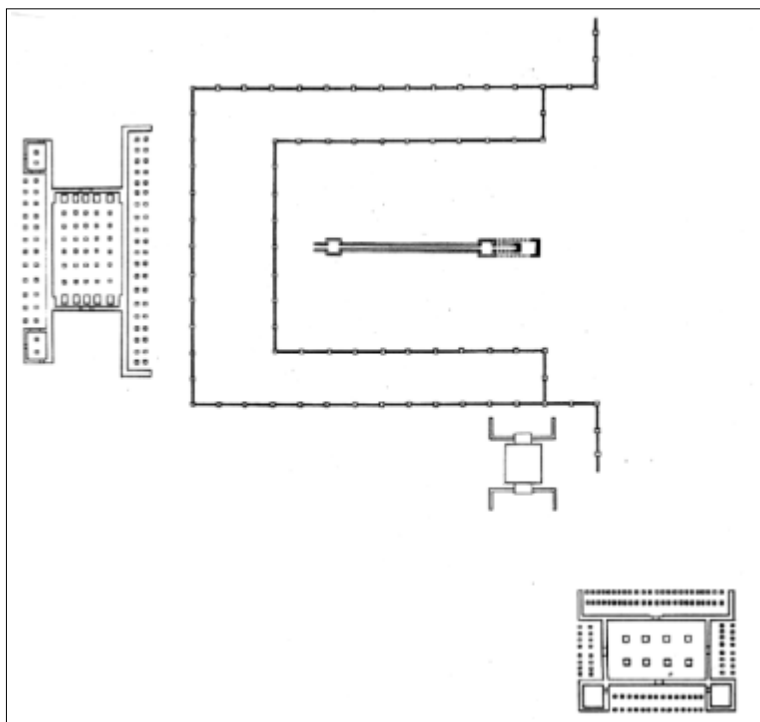
A négy iszfaháni kert mérete egyként ezer *dzsarib* (egy dzsarib 60x60 könyöknyi földterületet jelentett), de más jegyei is megmutatkoztak annak, hogy egységes elképzelés alapján készültek. Mind a négyben pavilon köré szerveződött a növényültetvény, amely pihenőhelyekként szolgált s ahonnan kitűnő kilátás nyílt a természeti környezetre. A kertbe ültetendő növényeket aszerint válogatták, hogy mennyire mutatósak és illatosak, miféle árnyékot adnak s gyümölcstermő képességük hogyan alakul. Örökzöldek – fenyősorok, ciprusok – a mediterrán vidék keménylombúai – mirtusz, babér –, a liánnövény, szőlő és a hagymások alkották a tisztások és tavak közötti növényzetet.

A mongolok kertjei nyomán újabb, hagyományukra és használati módjukra jellemző sajátosságok vezetődtek be a palotakertészet gyakorlatába. Ugyan a mongol uralom alatt a mezőgazdasági-kertészeti jellegű kultúra a pásztorkodás javára csökkent, a nomád táborhelyeken uralkodói használatra, a hatalmat reprezentáló bágh-ok létesültek. *Rasíd-ad-Dín* számol be arról dinasztiatörténetében, hogy 1300 körül Tebríz mellett miként létesül három év alatt egy kert az Aranyhorda kánja számára. Mérnökök és mesterek jelölték ki és kerítették el fallal a négyszögletes területet, tartályokat és ciszternákat képeztek ki, amelyekből a patakok kapták a vizet. A köznép a palotakert szélén kijelölt, fűzfasorral ültetett utakon közlekedhetett, a centrális helyet az Arany-pavilont és az Aranytrónt közrefogó épületek, tornyok és fürdők számára tartottak fenn.

A mongol uralom előtti-eleji korszak klasszikus perzsa költője, *Szádí* (1213/19–1292) 1257-ben írta *Busztán* (*Gyümölcsöskert*), 1258-ban *Gulisztán* (*Rózsáskert*) c. művét. Mindkét könyv – fedelmi pártfogás mellett létrehozott – didaktikus mű, bölcsességeket ajánl az olvasók számára. A Gyümölcsöskert tíz fejezete megverselt történeteket mond el, a Rózsáskert a keleti irodalom költeményt és prózát váltogató műfaja, egyfajta versprózákat tartalmazott. A tankölteményekből összeállított két gyűjtemény mindenestre nem csak példákat kínált a kor természetélményére, a tájra való fogékonyságra. Nem véletlen, hogy a legfőbb tudás összefoglalását és bemutatását a kertek által tartotta megmutathatónak.

Az muszlim-perzsa kultúra jegyében nem csak Szamarkand, *Timúr* káprázatos fővárosa épült fel a 14. században, hanem számos kert is. Timúr öt Szamarkand környékén elterülő kertjéről a keresztény *Clavijo*, Kasztília királyának követe számolt be részletesen mindezekről, hiszen a történetek meghallgatásai révén személyes tapasztalatai voltak. Ruy Gonzalez Clavijo 1404 augusztusában, a fővárosba utazása során veszi észre először a gyümölcsös-szerű parkokat. Clavijo a kereszténység haszonelvű kertjeivel szemben álló, más elképzelés szerint alakított kertet fedez fel – annak ellenére, hogy mindkét kert kialakítását bibliai szimbólumok inspirálták –, amelyekről lelkes tudósításokat is ad.

Fogadásuk helye „magas falakkal volt körülveve, kerülete három angol mérföldre becsülhető s telve volt citrom kivételével mindenféle gyümölcsfával... a kert két vége között hatalmas vízfolyás hömpölygött, amelynek vizét hat medence táplálta. Öt nagyon magas és árnyas fasor volt ültetve a tavakat összekötő kikövezett utak mentén, az utakból kisebb ösvények ágaztak le, változatosabbá téve a területet. A kert közepén, a mesterségesen összehordott dombon egy majdnem bevehetetlen erődítmény állt, amelyet vizesárok övezett. A gyümölcsösön túl egy azzal megegyező nagyságú, magas és pompás fákkal körbekerített területen szőlőskert terült el.”⁷³ A kert Timúr idejében fogadások és ünnepe helye is, hiszen az idők során az eredetileg oázis-szerű, zárt



2. ábra. Paszargadai palotakert. (Hanaway, W. L. (1976), VI. tábla)

helyszínek oly nagy méretűvé fejlődtek, hogy jelentősebb közösségi célokra is alkalmasakká váltak.

Timúr 1405-ben bekövetkezett halála után fia, *Rúkh Sáh* (1405–1447) Herátban – az új fővárosba költözve – maga is kertet készít. A 40 holdnyi, medencékkel, vörös tulipánokkal és rózsákkal ékes hely, csakúgy mint a szamarkandiak, Báburra (1483–1530), a mogul dinasztia alapítójára oly erőteljes benyomást tettek, hogy mintájukat követve hozta létre a saját – a *chahár bāgh* elveit követő – indiai kertjeit. A heráti központban számtalan növényt és állatot bemutató illusztráció, virágokat ábrázoló fajansz készült.

A timúridákéhoz hasonló *bāgh*-okról egyéb korabeli útleírás is beszámolt. A Damaszkusból és Aleppóból Perzsiába szállító és 1511–1520 között ott maradt itáliai kereskedő a Tebríz melletti *Ak Kojunlu* (Fehér juh) dinasztia uralkodói kertjéről számolt be. A perzsa útleírásokat tartalmazó gyűjteményből idéző Hanaway a keleti kertekkel leginkább elégedetlen *Sir John Chardint*, a 17. századi utazót hivatkozva

jegyzi meg, hogy e kert pavilonja igen hasonlatos a Nizámi *Khamsze* c. műve kéziratának illusztrációjához. A miniatúra *Khusrau Shirin* várában tett látogatását örökíti meg s valószínűleg Tebrízben készült, 1481-ben, amikor az uralkodói kert abban még létezett. Mind a leírás, mind pedig a miniatúra szerint a kert közepén álló palota – nyolc illetve hat – szögletes alaprajzú, kőlábakra emelt, emeletes, kívül-belül gazdagon díszített, tetején kupolát viselő épület. A kert bekerített, falán kapuk nyíltak s e kertre erkélyekből lehetett letekinteni illetve a különböző helyen lévő márvány ülőhelyekről lehetett szemlélni. Előtte szökőkút, „benne mindig négy vagy öt pár hatyú, körülötte rózsafák és jácmin”.

A timurida időben terjedt el a ’négy kert’ – *chahár bāgh* – kifejezés, bizonyságul arra, hogy egyre több készült el s vált népszerűvé. Nemcsak Timurnak, de a fiainak is *chahár bāgh*-nak nevezett kertjei voltak. Timúr halála után, hogy feleségei és az udvari hercegek nem nyertek bebocsájtást Szamarkandba, *Rúkh Sáh* chahár bāgh-jában kaptak városon kívüli elhelyezést. *Rúkh Sáh* fia, *Bajszankur* idejében is hercegek és állami tisztségviselők lakhelyéül chābar bāgh szolgált, mintegy hivatalnoki-közigazgatási centrum lehetőségét vetve föl. *Bajszan-kur*, *Abú-l-Qászim* fia 1456-ban egy chāhar bāghban halt meg s *Muhammad Mirza* szultán fia is – apja elleni pártütése, hogy sikertelen maradt – egy ilyen palotakertből menekült el.

A legrégebbi chahár bāgh-ra való ismert utalás a 10. századi Számánida-dinasztia történetének 12. századi perzsa szövegében található. A számánidák uralkodási központja Bukhárá, e város egyik palotáját övezik szökőkutas és szilfás chahár bāgh-ok. Ha azonban a szögletes, zárt és a egymást derékszögben metsző két patak által négy térfélre osztott kertként leírt chahár bāgh-ra hivatkoztak akkor gyakran az a Szafavidák korabeli iszfaháni palotakertek valamelyikére vonatkozik.

Bábur emlékiratában, mivel 1505–6 telét Kábulban töltötte, beszámol a városon kívül elterülő chahár bāgh-ban lezajlott fogadásról, a kapu építményében, a felső szint termében lévő – tizenhat embert befogadni képes, kisméretű – képtárról és az auditoriumról. Ennél pontosabban ismerhető a Hűség Kertje (Bāgh-i Wafā), ahogy Dzsálálábád közelében 1508-ban Bábur egy déli lejtőt nevezett meg, ahol a kertet narancssal, citrommal és gránátalmával ültettette körbe s ahová utóbb cukornádat, majd 1524-ben banánt is hozatott. A kertet patak szelte ketté s négyes osztatú volt. Ezt a kertet a perzsa Bábur Name kéziratminiatúráján ábrázolta 1595 körül. A képen a kerítés mögötti négyes osztatú kert látható, magasított ágyásain három-három kertész foglalatoskodik a virágokkal. Fákat csupán a vízfolyással negyedelt terület és a kertfal között, illetve a csatornákat összeszedő medence szélénél találunk. Bábur nem említ virágokat, Perzsiában inkább csak gyümölcsfákkal ültették tele a négyes palotakertet. Bábur nem említi a Hűség Kertjének pavilon-

ját, miként más épületet sem, annak ellenére, hogy ismerhette, hiszen több egymást követő napra is kilátogatott e kertbe.

A kertkultúra fejlettségéről tájékoztat az az 1515-ben megjelent mű, amelyet Herátban írt *Qászim Ibn-Júszuf. Az Irshád az-Ziraca – A mezőgazdaságról szóló értekezés* – nyolcadik fejezete, miután tárgyalta a jó és a rossz termőföldektől kezdve az asztrológiai időpont megválasztását éppúgy, mint a zöldségeket, a faültetést és a gyümölcsfaoltást, vagy éppen a lepárlások – amilyen a rózsáé – receptjeit, a chahár bāgh és pavilonjai szerkezetét mutatta be.

Qászim Ibn-Júszuf téglalap alakú, körülzárt chahár bāgh-ot javasolt, amelynek azért kell északi lejtőn feküdnie, hogy lehetővé tegye a víz elfolyását. Könyöknyi széles két patak fut a kertben, az első három könyökre a faltól, a második – ösvénnyel elválasztva, attól három könyöknyivel beljebb. A kert közepén, a pavilontól húsz könyökre lévő medencében haladt a főcsatorna. E kertben fűhelyettesítő lóherével körbevetett négy nagy terület fekszik, ezekben csak egy-egy gyümölcsfaféle teremhet. Mellettük virágágyások is készülnek – Hanaway szerint ez az egyetlen szöveg, amely a perzsa kert virágairól szól. Kilenc virágágyás szolgált a virágai-val díszítő növények telepítési helyeként. A pavilon medence felőli, szél-től védett oldala szőlővel futtatott, árnyékosabb, déli oldalához almátfát ültettek. Két oldalt cseresznyék és júdásfák növekedtek. Az árnyékadó fák a kertszéli folyók mentén, a gyömöcsfák pedig vagy magányosan, vagy a négy belső területen nevelkedtek. A virágokat is hasonló módszerrel ültették, az ágyások mellett tövenként helyezve egyet-egyét.

A mediterráneum kertjei

A mediterrán térség az, amely leginkább lehetőséget kínált a Szászánida és a Római Birodalom kerthagyományainak keveredésére. Ámbár a muszlim világ máshol is bőven támaszkodott a római civilizációra vagy az azt tovább örökítő kultúrákra, az afrikai part, Andalúzia, a Földközi-tengeri szigetek villái, a villákat övező kertek, a kertek növényei kétségtelenül erősebb befolyást jelentettek az ide érkező muszlimokra, mint a térség agrárviszonyairól a távoli tájak lakóihoz eljutó írásos vagy egyéb beszámolók. Ez volt az a terület, ahol számos, a római kertészeti gyakorlatba bevont növényt a birodalom bukása után is használatban tartottak s bár nincs arra bizonyíték, hogy a korai kereszténység századaiban létesültek-e s ha igen, miként nézhetek ki a mediterráneumban keresztény kertek, az nem lehet kétséges, hogy nem szűnt meg számos kultúrnövény használata. Nem tudnánk ugyanis mással magyarázni azt, hogy a 10–11. század forrásai miként is hivatkozhatnak olyan (római eredetű) növényekre illetve, a természetésükhöz kötődő technológiákra, amelyekre ugyanakkor keleten nem találunk utalást.

A mediterráneum kertkultúrájában – s különösen annak afrikai és a nyugati terében – keveredik a nabateus és az arra építő iráni hagyomány,

az irániba beszűrődő, a kortárs muszlim világ különböző területeiről származó gazdálkodási tudás, a római előzmények helyileg megőrzött maradványa – és természetesen a térségi – rendkívülien változatos szokások. A római villákban szokásos belső udvar szerkezeti rokonságot mutat ugyanúgy a közel-keleti és a közép-ázsiai uralkodópaloták belső kertjeivel mint a városlakó muszlimok városi udvarkertjeivel. Jóllehet római hagyományok nem rögzítették, hogy a lakóház és a kert tengelye essék egybe vagy sem, a tengellyel rendelkező terület többnyire téglalap alakú, fasorokkal tagolt s a tengely közepe, a tér központja valamilyen jelölést kapott. Így például kör alakú ágyással, kúttal, oldalra futó ösvényekkel. Azaz ugyan előfordult a két tengely kereszteződése általi központ-megjelölés, kitüntetett szerepet azonban nem kapott s ennél e forma jóval nagyobb szerepet mutatott fel az iszlám civilizációban.

A legrégebbi, két tengellyel négyfelé osztott kertet *David Stronach* mezopotámiai kertföltárása tette ismertté.⁷⁴ Az i. e. 6. századi paszargadai föltárt kert is azonban legfeljebb a perzsa és római kapcsolatokra mutathat rá: ismert, hogy maguk a rómaiak előszeretettel alkalmaznak kertjeik létesítésénél és a gondozásukban szír kertészeket.

Miként került át a négyes osztatú kert eszméje keletről nyugatra? Bár az arabok igen korán elérték Észak-Afrikában az Atlanti-óceánt s 711-ben átkelve a Gibraltári szoroson megjelentek Andalúziában – e területet nevezték „A Nyugatnak” – *al-Maghrib* – s benne a meghódolt ibériai részt al-Andalusznak hívták azt sokáig az Ommajád Damaszkusz-ból kinevezett kormányzók irányították. Amikor az Ommajád dinasztia



3. ábra. Sevilla, Alcazar. Mirtusz-udvar

utolsó tagja elmenekült, Cordobában telepedett le s hozta létre független államát. Az andalúziai Ommajádák (756–1031) uralmát *°Abd ar-Rahmán* – és a vele menekülő szíriaiak – alapították meg. Általuk hagyományozódtak tovább az ázsiai eredetű ismeretek s mindezek, ha folyamatosan gyengültek is, jelenlétüknek mutatkoztak a helyi történelmi és művészeti hagyományokban is. Észak-Afrikában – al-Ifríqijja – hosszabb ideig megmaradt az uralomra került Abbászidák hatalma, de hamarosan ott is helyi hatalmi csoportosulások vették át a vezetést s ezzel több irányú továbbfejlődés vette kezdetét.

936-ban a Cordobában ötven évig uralkodó *III. °Abd-ar-Rahmán* kalifa új fővárost alapít: Madínát az-Zahrát. E várost a reprezentáció bővítésére, a bagdadi kalifákkal való egyenrangúság bizonyítékául, a kormányhivatalok és a kalifai udvar számára hozták létre s az intézmények 941-ben már odaköltöztek – bár maga az építkezés még negyven éven át tartott. A város utólag hamar elnéptelenedett (az építkezést befejező *III. °Abd ar-Rahmán* fia, örököse, *al-Hakam* újabb fővárost, Madínát az-Záhirát alapít) és rommá dőlt – s éppen ezáltal maradhattak fenn a legelső andalúziai kertek maradványai.

A közigazgatási helytől (Medínát az-Záhira) elkülönülő királyi város pompája és ünnepélyessége szimbolikus kifejezője a kalifátussá váló andalúziai terület erejének, befolyásosságának. A szászánida hagyományokra, a keleti méltóságra hivatkozás a Próféta helyettesének, a kalifának a nagyságát mutatta. Ezt formailag – és filozófiájával is – szolgálta a palotakert. A nyugati dinasztia vetélkedése a bagdadi Abbászidákkal nem csak a terjedelmes, összetett kertekben, a gazdag megmunkálásban, a fajbőségben mutatkozott meg, de hogy fejlesztései között – mintegy a keleti fejlesztésekre odafigyelve – párhuzamos vonások is jelen voltak. Mindenekelőtt a tájra és a belső környezetre való nyitás igényében – és a minél régebbre való hivatkozásokban.

A palotához illeszkedő kert építészeti hagyománya keleten továbbra is eleven hagyomány maradt. A szíriai és palesztinai sivatagban épült ommajjáda várkastélyok – fejedelmi palotáktól a vidéki villáig vagy udvarházakig – általában megtalálták azt az építészeti-kertépítészeti formát, amely a vízellátottság s az arra alapozódott növénykultúrák paradicsomi funkciójára hivatkozhat. Az ommajáda-dinasztia bukása után a 9. századig nem épült ezen a területen se új palota, se villagazdaság.⁷⁵ Viszont szászánida (és kelet-római provinciái) előzményeket folytatva főként a közép-ázsiai és az iraki helyi arisztokrácia kezdte a maga díszudvaros palotáit fölállítani. Szamarrában pl. a 871 után épült palota főbejárata egy szökőkutas udvarra nyílt s a trónterem közelében csatornákkal, vízmedencékkel szelt udvarokat s egy 80x80 méteres kereszt alakú udvart – benne medencét – készítettek.

A szamarrai udvarkertes palotákról hiányosak az ismereteink, a bagdadi kalifák palotáinak belső udvarairól maradtak följegyzések. *Bíbor-*

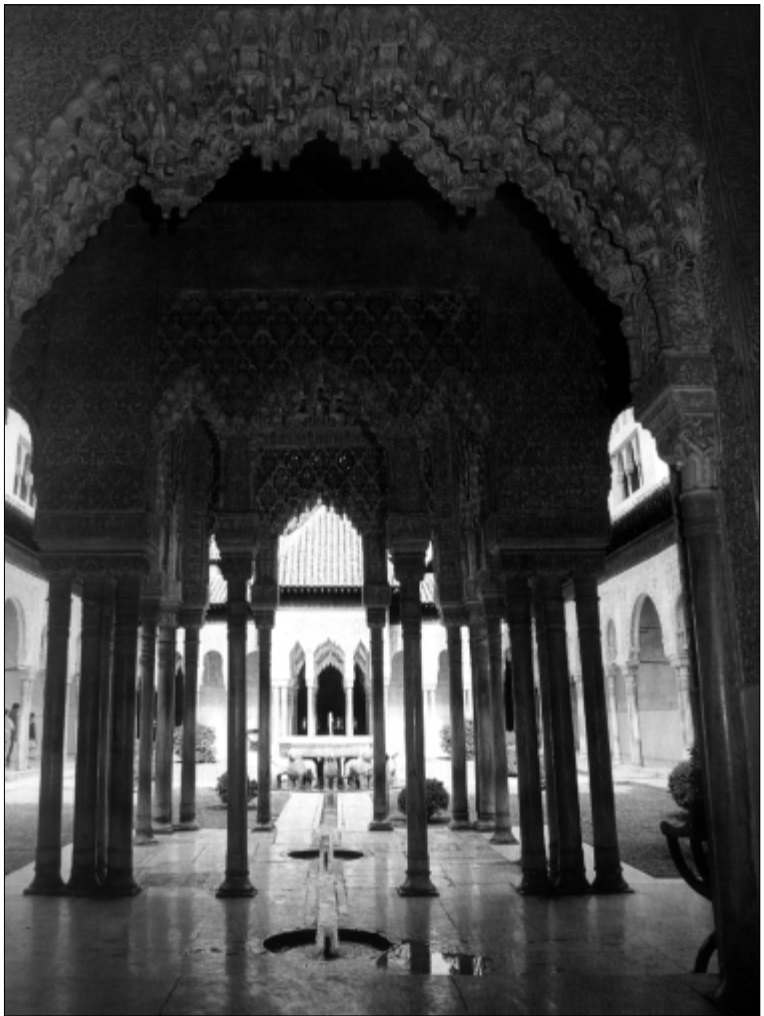
banszületett Konstantin bizánci császár 917-ben követet küldött *al-Muqtadir* kalifához, aki tapasztalatait ugyanúgy tovább adja, mint az a 11. századi beszámoló, aki az egyik kioszk téglalap alakú, önnal borított medencéjéről tudósított, amelyet egész évben termést hozó dinnyék ágyásai és tikfaládákban nevelt törpepálmák vettek körül. E központi palotában tiszta vízű medence állt – közepén ezüst törzsű fával.⁷⁶ *Al-Maqrízi* – majd a 15. században – felsorolja a palota helységeit is – töle tudjuk, hogy az egyikben alkalmi virágcsokrokat állítottak össze. A bagdadi palotaépítési mintát keleten máshol is követték, de akár Kairóban vagy Ifríqíja tartományban is fölfedezhető hatása: Dár al-Bahr palotájához vízmedencedéjére néző udvarok tartoztak.

Madínát az-Zahrában – ahol az ezerkilencszázhatvanas években kezdték meg a feltárást – a kalifa palotáját és a mecset romjait ásták ki a régészek: a díszítések alapján tudható, hogy a mesterek egy része korábban már a córdobai Nagymecset építkezésénél is részt vett. Annak ellenére, hogy már három tágas fővárosi palota s hozzájuk kert is tartozott, mindegyiknél ékesebbnek készült ez itt. Maga a város is hegylábhoz, kissé magas helyen épült, így a kertjeiből biztosított volt a tájra való rálátás. Ezen újítás mellett egyébbel is szolgált a palotaváros – például a gyűlésekre is alkalmas mecsettel.

A Madínát az-Zahrá mintául szolgál a nyugati muszlim területek palotáihoz s az ilyen jellegű építészet kezdetét jelentette. A kalifai palotához legalább két terjedelmes kert tartozott, amelyek hagyományos geometriai formát mutattak. A tereket ösvények keresztelték, földjüket csatornák vizéből öntözték, e csatornák az ösvények mentén futottak, mintegy szegélyt képezve szökőkutak és pavilonok álltak bennük. S itt kezdődött el azoknak a helyeknek a kiválasztása, amelyek végül a kert különleges fontosságú pontjaivá váltak. A *mirador* lesz az, ahol a kertben lévő egyszerre láthatja azt és a kertet övező tájat is, azaz megnyílik előtte a belső és a külső vidék együttes befogadási módja. A Madínát az-Zahrá kertjei *al-Himjari* 14. századi följegyzése szerint olyan teraszon terültek el, amely terasz fölött a palota, alatta pedig a város házai épültek.⁷⁷

Az egyik kert bazilikához hasonló alaprajzú volt. 160x144 méteres, bekerített területet foglalt el, amelyet a magas ösvények által négy szabályos részre osztottak. Az északra futó tengely végén egy kis pavilon készült, amelyet apróbb medencék vettek körül. Ez első – magasabban elterülő – kerttől délre, mintegy 12 méteres teraszfal alatt található az alsó kert, amely méretében és elrendezésében is hasonlós az előbbivel.

A 10. században keletkezett kertek – viszonylag – jobb állapotban maradtak meg, annak köszönhetően, hogy a rommá vált Madínát az-Zahrát elhagyta a lakosság s a kerteket beborító földet a 11. század óta nem bolygatták – így bizonyítottnak tekinthető a nyugati muszlim



4. ábra. Sevilla, Alcazar. Oroszlános udvar

kertek ommajáda-kori eredete. Kétségtelen, hogy a kert eszményével együtt a kert növényei közül is jócskán kerülhettek át fajok.

I. Abd-ar-Rahmán Córdoba északi területén fekvő ar-Ruszáfa palotájának kellett, hogy kertje legyen: ebbe ültettek, kívánsága szerint, hogy legyen mi emlékeztesse gyerekkora Szíriájára, először pálmát. Költeményében ehhez a datolyapálmához hasonlítja magát.⁷⁸ Érthető,

ha az arabokat pálmaerdőre emlékezteti a córdobai Nagy Mecset oszloperdője – miként az otthonosság képzetét kínálta az uralkodónak, a maga paradicsomra való hivatkozásával egy, a 8. század közepén – uralkodása elején – épült és ar-Ruszáfa nevet kapó pihenő- és szórakozóhelynek épült nyári palota is.

Szíriai helyszín is megidéződik az ar-Ruszáfa elnevezésben. *Hisám* kalifa (724–744), *‘Abd-ar-Rahmán* nagyapja kedvenc tartózkodási helyének vélték a szíriai sivatagban ar-Ruszáfa környékét⁷⁹ – itt két palotát is alapított továbbá gyümölcsös- és vadaskertként szolgáló paradeisost.⁸⁰ A feltárt épületegyüttest több kilométer hosszúságú kőfal veszi körül. A szíriai ar-Ruszáfában két kert maradványa ismert. A nagyobbat éppen *Hisám* kalifának tulajdonítják. A kisebbik kert pavilonját oszlopok tartották s emelt dombon épült, amelyet négy irányból lehetett megközelíteni.

Az andalúziai *Ibn-Sza‘id*, a 13. századi krónikás a córdobai *‘Abd-ar-Rahmán* palotájának szépségét épp úgy, mint annak szökőkútjait, pavilonjait feljegyezte. Állítja, hogy abba *‘Abd-al-Rahmán* csodálatos cserjéket és a világ minden tájékáról hozatott fákat is ültetett.⁸¹ „... ő is kialakított egy csodaszép kertet az értékes és egzotikus növények minden változtatásával és a világ legkülönbözőbb országából elhozatott fákkal. Igyekezett mindig elegendő vizet szerezni az öntözésükhöz. Végtelen szenvedélye arra készítette, hogy ügynökeit elküldje Szíriába és más országokba, azzal a megbízással, hogy gyűjtsék össze a virágok és egyéb növények, valamint vetőmagok valamennyi létező fajtáját, majd hozzák el Andalúziába, hogy ezeket a távoli vidékekről, idegen éghajlatról érkező különlegességeket meghonosítsák az ország minden területén. ... Ebből a kertből származik a szafari nevű gránátalma...”⁸²

Az ar-Ruszáfa palota kertje – egy sikertelen ásatás következtében – pontosan nem írható le, de bizonyos, hogy nem volt keresztteengelyekkel osztott. (A palota környékének negyedét a mai napig Arruzafaként nevezik.)

Az inkább perzsa, mint római eredetű (négyosztatú) kert eszméje I. *Abd-ar-Rahmán* és alattvalói által kerül tehát az Ibériai félszigetre. Córdobában több palotakert is ennek befolyása alatt valósult meg: akár a 8. század közepi ar-Ruszáfa-palotában, akár a később kezdett *Madinat az-Zahrábán*.

A 11. századi kertekről kevés adat maradt. A zaragozai *Aljaferiában* olyan udvarkert maradványaira bukkantak, amely arra vall, hogy a kert két végén medence állt s azokat egy főtengely kötötte össze.⁸³ Sevillában, az *Alcazarban* két korabeli kert maradványát tárták föl: *al-Muctamid* palotájának belső udvarában három süllyesztett virágágyás – közepükön süllyesztett medencével – található, továbbá létezett egy távolabbi, *Crucero* néven ismert –, azaz kereszt alakú kert is, amely olyan mély felekű volt, hogy a tengelyeit árkádokra rakott ösvények alkották.

F. Ruggles szerint további olyan palotakertek is léteztek még, amelyek négyes szerkezete az alaposabb feltárások nélkül is valószínűsíthető. Ilyen a malagai Alcazaba (1057–63), az almeriai Alcazaba (1051–91), az Alméria melletti Szumádhíja-palota (1051–91) és két toledói palota is.⁸⁴ A legrégebbi – kifejelettnak tekinthető – négyosztatú a spanyolországi Murcia közeli (1147–71) illetve a marokkó kutubijai (1106–42) kert.

A nyugati muszlim világban négy térfélre osztott kert maradványait fedezték fel a marokkói – almorávidák által 1062-ben alapította – Marrákesben. A *Júszuf Ibn-^cAli* (1106–1142) kormányzó építtette palota romjainak egy része a második Kutubíja mecset alatt található – a maradványok azt bizonyítják, hogy 10,5 méter hosszú udvarkert is tartozott az épülethez. A kertet bekeretezte egy enyhén fölemelt, kikövezett ösvény s emelt ösvények húzódtak a térnegyedek között. A négy ketrész így kissé süllyesztett volt. A kert helyén később mecset épült – s ez mutatja, hogy a kert és a mecset szimbolikus értelmezésében azonoságok meglete figyelhető meg.

A keskeny csatornákat futtató ösvények révén határozott szerkezetet nyert belső épületter az iszlám előtti kor Iránja és a spanyol hagyomány között teremtdött kapcsolat eredménye lehet. Marokkó legrégebbi négyosztatú kertjéhez hasonlatos – s vele egyidejűséget is mutat – a murciai Monteagudo Castillejo. Itt a négy térfél egy méterrel mélyebben feküdt az oldalt futó ösvények szintje alatt.

Ezek nyomán, hatásukat magán hordva jöttek létre a leghíresebb kereszt alaprajzú kertek a 13. századi Granadában, az Alhambrában (Vörös erőd).

A kasztíliaiak ugyan elfoglalták 1236-ban Andalúziát s keresztény uralmuk alá hajtották, de a granadai mór királyság, hogy vazallus állammá alakult, még két és fél évszázadon át megmaradt. *Muhammad Ibn-al-Ahmar* – a Naszrida dinasztia első hercege – a régi várat megerősítette, létrehozta a királyi városként funkcionáló Alhambrát. A mozaikosan fölépülő, tengely nélküli épületegyüttes folyosókkal és belső udvarokkal tagolt: központi gócai a téglalap alakú belső udvarok, amelyeket – miként a mór lakásokat is – hosszúkás, befelé nyíló épületrészek öveztek. Az udvarokat oszlopsorok vehették körül – mint például az Oroszlán-udvart –, vagy a hosszúvá nyújtott medence tölti ki területének nagyobb részét – amilyen a Mirtusz-udvar s ilyenkor csak a rövidebbik oldalakhoz (vagy csupán az egyikéhez) kapcsolódtak oszlopos terek.

A Mirtusz-udvar építését *I. Júszuf*nak (1333–1354) tulajdonítják. A szökökutas, négy tengelyű szerkezet helyett téglalap alakú nagy vízmedence tölti ki területének legnagyobb részét. A medencét mirtuszágyás keretezi. A Mirtusz-udvart az Oroszlán-udvar felől a fürdő helyiségei választják le.

Az Oroszlán-udvar – miként minden, amely egyszerre rendelkezik a 'kert' és 'rejtett hely' kettős jelentésével (*al-dzsanna*): Paradicsom-kép – még erősen mutatja a hortus conclusus szerkezetét: falakkal van körülvéve, négy vízfolyás tagolja (amelyek közötti területet valaha növényekkel ültették be), a víz mindig tiszta és átlátszó s van benne pihenő helyként szolgáló pavilon. A mai kert szintje alatt helyezkedik el a régi kert – amelyben az ösvények fél méterrel a virágágyasok felett húzódtak.

Az Oroszlán-udvar vízforrásai egy-egy délen és északon álló terem-ből, továbbá kelet és nyugat felől nyíló (oszlopcsarnoknak tűnő) kőbaldachin alól erednek. A magasabban fekvő helyiségek kerek medencéiben feltörve a küszöbön át a kút felé futnak, ahol az oroszlánok körül egybevont csatornák vize a föld alá vezetődik. A paradicsomi kert képéhez tartozó magas baldachinok (*rafráf*) vagy sátrak helyett nem – a máshol szokásos – pavilonok, hanem kecses oszlopos kőbaldachinok állnak.

Granada eleste után a spanyol muszlimok emigrációjával a mór tradíciók máshol is megjelentek. Marokkó, Algéria és Tunézia 15. századi kertjeiben e hatás kivehető, például a Tunisz melletti Rasz at-Tábjá palotájában.

A mediterrán kertek irodalma

Az arab utazók mindenekelőtt olyan növényeket hoztak a mór területekre, amelyek szállítása könnyebbnek mutatkozott. Az igénytelenebb növények közül a gumósok, hagymások, gyöktörzsesek hamarabb jelenhettek meg, mint az érzékenyebbek. De ezen növények java része már korábban is ismert volt; a Római Birodalom lakói ugyanígy beszerezték a kínai, indiai, perzsi vagy éppen etiópiai növényeket. A mór kertek növényeinek többsége Plinius *Historia naturalis*ában vagy éppen Junius Collumellánál is ott vannak (platán, szilva, articsóka, füge, ciprus, datolya, ibolya, rózsa, gránátalma, lilium), de Sevillai Izidor is említi azokat s újabbakat (sáfrány, cukornád, gyömbér, kámfor, eperfa) is. Ibn-Bassál írásaiból kitűnik, már a 9. század előtt ismert volt a tamariszkusz, a fenyő (Pinus pinea, P. halapensis) és a datolya. A III. *Abd-ar-Rahmán* számára behozott Dioszkoridész *De materia medica*-ja is bővítette a kultúrába bevonható – görögországi és kis-ázsiai – fajok számát. II. *Hisám* (976–1009) udvari orvosa, *Dzsuldzsul* egy melléklettel kiegészíti a bizánci császártól érkezett kódexet a spanyol területeken föllelhető fajokkal – s így jelenik majd meg 983-ban.

A kertekről és a virágokról nem szakmunkák, hanem andalúziai költők szólnak először. A virágos versek (*naurijját*) legalább annyira gyakoriak, mint a raudijját művelőinek munkái. A 9. századiak inkább retorikai fordulatnak használták a kerti illetve a virágos hasonlataikat, csupán a 11. századdal – hatalmi decentralizációval – együtt vált fontossá a kert s jelentek meg a természet iránti valódi érdeklődésre utaló versek. Az andalúziai költői munkákból egybegyűjtött növények listá-

ja azonban nem bőséges: mirtuszról, margarétáról, ibolyáról, violáról, nárcisról, kék liliomról, fehér liliomról, piros rózsáról és jázminról gyakorta, másról pedig – mint a gránátalmáról, pipacsról, sárga jázminról, lenről, manduláról, trombitanárcisról, borostyánról – elvétele esett szó.⁸⁵ A rózsza igen elterjedt lehetett Cordobában: a külső kerületek egyike a Rózsák hegye nevet is kapta s a költők, mégha szegényesnek is mutatkozott rózsahasonlat-készletük egyébként, gyakran célozgatnak Pechina és Rayyuk korai – januárban szedhető – rózsáira s a későbbiekre, amelyek június 24-re nyílnak ki (*mihradzsán*).⁸⁶

A kert funkciói között megmarad a temetkezési lehetőség – erről a 11. századi Ibn-Kháqán szövege éppúgy tudósít, mint arról is – s így e kertleírás lesz első e területről –, milyen az élvezetek helye:

„Az udvar tiszta fehér márvány; egy forrás vize fut át rajta, amely kígyóként tekergőzik. Egy medence is létezik, amelybe belezuhog az összes víz. (A pavilon) teteje aranyárgával és kékkel díszített, oldalai s többi felülete ugyanezekkel a színekkel pompázik. A kertben szimmetrikus sorokba ültetett fák és nyílt bimbójú virágok mosolyognak. A kerti lombok megakadályozzák, hogy a Nap sugarai a földre pillantásnak, éjjel-nappal különböző illatokat hordozó szellő lengedez a kert fölött... itt élvezte a jólétet és a pihenést minden reggelente és délután.”⁸⁷

Későbbiekben a kert lehetséges szerkezetéről *Ibn-Lujún* (1282–1349) is írt – miként annak gazdag növényzetéről is számot adott. „Tekintetbe véve, hogy házak vannak a kertek között, az őrzés és az elrendezés miatt magasított terület létrehozása ajánlott; / legyen az déli fekvésű, egyik oldalán bejáráttal s felsőbb szintjén kúttal és víztárolóval, / vagy a kút helyett egy vízfolyás legyen, abban a víz árnyékban csordogálhat. / Ha a háznak két ajtaja van, lakója nagyobb biztonságot élvez s álma nyugodtabb. / A vízgyűjtő mellett leveleiket el nem hullató bokrok álljanak, amelyek a szemnek örömet okoznak; / távolabbra különféle virágokat ültess s odább valamivel örökzöld fákat, / mellettük futtass szőlőt, az elválasztott részt teljesen telepítsd be szőlővel; / és a szőlőlugas alatt hagyj helyet egy útnak, amely körbefutja, behatárolja a kertet. / A gyümölcsfák között karcsú nő alakú borszőlő nőjön, vagy hasznos faanyagú fák; s ezek után úgy készítsd elő a szűz földet, hogy abban bármit is akarsz termesztetni, beültethesd. / A háttérben fűgék, vagy bármi, kárt nem okozó fák legyenek, a szegélyre; és bármely gyümölcsfát, ha magasra nőtt, ültess át egy különálló medencébe, hogy naggyá fejletlen / védelmezzen az északi szél ellen, de ne akadályozza a napsugarakat a növényekhez érkezésükben. / A kert közepén álljék egy pavilon, amelyben ülni lehet sövénnel szegélyezetten, / de úgy, hogy az arra járó ne hallhassa a bentiek beszélgetését, senki se juthasson észrevétlenül a pavilonhoz. / Kapaszkodjék rá futórózsa, mirtusz és mindenféle, a kertet ékesítő növény. S végezetül, jó, ha hosszabb a szélténél, hogy a tulajdonos akadálytalanul szemlélődhessen.”⁸⁸

Ismert a 10. századi *Abulkasis*, továbbá a középkori agronómiai munkákat alkotó Ibn-Wáfid, *Abú-l-Khajr*, Ibn-Basszál, *Ibn-Haddzsádsz*, *al-Tighnari*, *Ibn-Abí-l-Dzsawád*, Ibn-al-^cAwwám.⁸⁹

A muszlim és a keresztény kertészkedés a legnagyobb felületen éppen andalúziai területen találkozott: erről két forrás is beszámol, Ibn-Basszál A földművelés könyve és Ibn-al-^cAwwám (Kitáb al-filáha). A muszlim szakmunkák a keresztények számára is hozzáférhetők: X. – kasztíliai – *Alfonz* például spanyolra fordítja a a 11. századi két toledói kertész, Ibn-Wáfid és Ibn-Basszál munkáit.

1348-ban, az andalúziai georgika ismert művében Ibn-al-^cAwwám növényeit és kertészkedését éppúgy dicsérte, mint a görög és római eredetűeket. A rímes sorokba szedett munkában a terület nagyságát meghatározó elveket, módszereket sorolt fel. Szövege a bizonyíték arra, hogy az ő koráig nem különül el a haszonkert és a díszkert. Valóban, sem Madínat az-Zahrában, sem Ruszafában, miként máshol sem, nem különböztették meg a táplálkozási, illetve a díszítési célokra termelt növényeket, miként a helyi fogyasztásra vagy a piacra, illetve a kivitelre termelt áruk előállítás helyei sem különböztek el.

A mór területekről a teljes Magrebbe átszármazott tehát a négyes osztatú kert, az amelyet a keleti muszlim területeken chahár bágként ismertek. A 8. századtól egészen a 14. századig készültek e teológiai és filozófiai megalapozottságú helyek s kezdetben csupán az uralkodók lehetősége, később azonban a kevésbé tehetősök is igyekeztek azt vagy származékait megvalósítani. A megformáltságra és a természetességre, az egyén függőségére és függetlenségére, a külső és a belső kapcsolatokra egyként hivatkozó muszlim kertekben a kereszténységhez képest nagyobb figyelmet szenteltek az élővilágnak. A természet iránti érdeklődés szabadabb s annak egyénibb változatai is megengedettek.

Indiai muszlim kertek

A muszlim kertek történetileg utolsóként létrejött változatait, amelyek példáit a kertművészet legszebb alkotásai közé sorolják, a mogul uralkodók hozták létre. A mogul kertek abban az időben alakultak ki és pompáztak, amikor Európában a reneszánsz kertek létesültek s miként ott, itt is egyszerre a reprezentáció helye és a finom, érzelmi rezdülések megjelenését sem titkoló, a belső harmóniára törekvő személyiség életterévé tudtak válni. A kert mint személyes paradicsom lehetősége egészül ki más, uralkodói vagy vezetői, politikai jellegűnek tekinthető funkcióval: igaz ugyanakkor az is, hogy a mennyországra való hivatkozás mindkét törekvés sajátossága.

A mogul kertek mintáiként legközvetlenebbül a közép-ázsiai timuridák 14–15. századi kertjei szolgáltak s fejlődésük párhuzamosan futott a perzsa Szafavidák és az oszmán törökök kertépítészetével. S

bár a chahár bāgh tradíciója mindvégig átítatja a kertszerkesztést, számos esetben módosul illetve erőteljesen átalakult.

Mindenekelőtt akkor, amikor a mogul kertek inkább tekintettel voltak a befogadó környezetre, a tájra. Ez különösen a hegyvidéki völgyek kertjeinél látható, ahol a kert körüli látvány is hozzájárult a kertben tartózkodó szemlélődéséhez. De a síkvidéki kertekben, ahol pedig a növényvédelem és a vízmedencék tisztán tartása érdekében a por ellen magas falakat húztak észrevehető az érdeklődés a tájkép iránt. Amikor a legkisebb térformákat, a szintkülönbségeket beépítik a kertbe, mi mással lehetne magyarázható s mi egyebet jelenthetne? A pavilonok a kertfalak fölé emelkedve a bennük tartózkodóknak lehetőséget kínáltak a külső világ figyelembe vételére, illetve a megfigyelésre. Végezetül, a méretek, a hatalmas területen fekvő kertek, a vízfelületek önmagukban hordozták a tájelemek szükségszerű jelenlétét.

Vízgazdag vidékeken, minthogy e környezet adottságainak kihasználását a mogul kertek kialakítói céljuknak tekintették, megnőtt a vízmedencék, a csatornák, a szökőkutak s a vízhasználatra építő optikai játékok jelentősége – s a mesterségesen létrehozott vagy természetes vízfelületek egyre inkább játékszerephez jutottak: a víz, mint a bőség jele s mint a paradicsomi állapotokra mutató allúzió a kerttulajdonosok megalapozott gazdasági hatalmát, politikai erejét szimbolizálta – mind az alattvalók felé, mind a külföldi látogatók, uralkodó követei és a kereskedők számára. Vízszegény tájakon ugyan nem egyszer eltűntek a nagyobb, szabad vízfelületek, itt sokszor a növények öntözését is kézi munkával biztosították, de a csatornák és a vízhez kapcsolt építmények együttese megmaradtak.

A szabályosságra és szimmetriára törekvő kertek fejlődésének több útja is volt. A legnyilvánvalóbb – ha már egyébként is egyre tágabb tért vettek figyelembe az építetők –, amikor a kertek láncolatát alakították ki. Volt, hogy egymáshoz kapcsolták az egyes, akár azonos szerkezetű – saját pavilonnal rendelkező – kerteket s a jól elkülönült tereknek más-más funkciót adtak, de az is szokásos volt, hogy egy tulajdonosnak más-más tevékenységre szolgáló, amelyek egymással fizikai kapcsolatban nem álltak, bár egymás közelében terültek el – ezekben maga a tulajdonos személye, ami összefüggést biztosít. A fejlődés másik útja az építmények méretének és funkciójának kibővítésében mutatkozott meg. A pavilonok helyén nagyobb és díszesebb épületek készültek, sokszor funkcióváltozásokon is átmenve. A pavilon immár uralkodási színhely, uralkodói lakhely, hárem vagy egyéb célú építmény, illetve építményegyüttes is lehet. A mogul kertek lesznek például azok a helyek is, ahol a mauzóleumi és a kerthagyományok legszorosabb illeszkedésére nyílt mód. Számos sírhelyként és emlékhelyként funkcionáló kertváltozat valósult meg.

A szabályozott kert ugyanakkor további muszlim meghatározottságú funkció- és jelentés-erősödésen kellett, hogy átessen, mivel a kör-

nyezet, a hindu népesség a megjelenését érdeklődéssel követhette. A helyi lakosok számára a változatosabb, egyénibb helyi kert volt az ismert, amely pl. nem engedhette meg a víz ily pazarlóan nagyvonalú



5. ábra. Mogul kert (Jellicoe, S. (1976) XXIII.)

fölhasználást s nem ismerhette a hódítók vallási hagyományban gyökerező elképzeléseit. A perzsa kultúrára és az iszlám vallási jelentésekre építő mogul kertek és kertépületek szerkezete ugyan továbbra is a négyszögletes és a kerek alakokat hivatkozta, de egyre gyakoribbá vált a nyolcszögletű – a négyszöget körösítő – forma. Az anyagi, világi, földi és emberi rendet képviselő négyszög a tökéletességet, az egységet és a harmóniát megmutató isteni kört egyre többször kötötte össze, a lehetőségeire mintegy fölhívja a figyelmet az oktagon. A nyolcszög az ember két állapot közöttiségét, az átmenet lehetőségét és formáját szimbolizálta.

A mogul kertek új élőlényekkel is szolgáltak – mivel ezek egytől egyig szimbólikus tartalmuk okán jelentek meg, a kert összetettségét és sokrétű lehetőségét is megmutatták. A mogulok egyébként ismertek élőlényyszeretetükről, virágkultuszukról: olyan kertet is létrehoztak, amelyben pl. csak a holdszínnel virágzóakat telepítenek be (a delhi-i Holdfény kertje), máshol pedig pl. a bíborban pompázókat válogatják össze (Életadó kert, Delhi).

Új lehetőségeket jelentett továbbá a helyi anyagok beépítése. A felhasznált növények egységesítése mellett az anyaghasználat is újabb összegzését jelenti a muszlim és a hindu hagyományoknak. A kiválasztott és fölhasznált anyagok tisztaságára – és minőségére – mindig gondosan ügyelő muszlim kertépítészlet pl. a fehér márvány mellé illeszthetőnek találta a (vörös) homokkövet, a színgazdag féldrágaköveket. Így idővel a tiszta perzsa kert átvette a mogul-rajput építészeti stílus vonásait s egyénivé változott.

A muszlim kert – az európai kertekkel ellentétben – nem alkalmas a sétálásra. Tulajdonosa és vendégei a kert egy kitüntetett pontján ültek, a kerti látvány ezért mindenkor a pavilonban ülő szempontjait vette figyelembe. A kert méretnövekedése egy-egy távolabb nevelkedett kisebb növény megfigyelését ellehetetleníti: így értelmezhető válik az ültetési módszer e 16. századi gazdagodása. Sir John Charden – az 1660-as években – Iszfahán kertjeinek meglátogatása után felpanaszolta a kert lakójának mozdulatlanságát s az Európából hozott, a kertektől elvárt teatralitást hiányolta, miközben sokallta bennük a virágokat, rózsacserjéket és a gyümölcstermőket.⁹⁰

Bábur és utódai kertjei

A perzsa hatást megerősítő timuridák alatt, hogy Bábur 1525/26-ban elfoglalta Észak-Indiát s hogy a 16. század elején India egész területén egyesültek a muszlim fejedelemségek, lassan megszilárdult a mogul birodalom. A műveltségéről, jó izléséről és politikai ambícióiról nevezetes Báburral, aki képes volt megvalósítani a mogul birodalmi elképzeléseket, olyan dinasztia került uralomra, amelynek első hat uralkodója következetesen hozta létre a maga kertjeit. 1707 után azonban, I.

Awrangzeb Álamgír halálát követően többé jelentősebb kert nem készülhetett, bár a dinasztia 1857-ig fennmaradt.

A Mogul-dinasztiát megalapító Bábur (1483–1530) kell az indiai és a kasmíri kertkultúra legtekintélyesebb kialakítójának tartanunk. Ő az, aki jól ismerte Szamarkand és Herát kertjeit – némelyiknek, annak ellenére, hogy fenntartóik mongol eredetűek, mindvégig perzsa neve maradt – s csodálatát föl is jegyezte.⁹¹ Bábur, hogy Indiát leigázza, Kabulból indította a harcot. A télen rideg éghajlatú Kabulban is volt kertje, ámbár ezekből szinte semmi sem maradt. Kabul mellett fekvő más kertjéről is tudunk, Istalifban éppúgy készült egy, miként egy másik, narancsfákkal díszelően, Nimlában, a nimlai neve *Bágh-i-wafá*, azaz a Hűség kertje. Bábur kertjei vízgazdag hegyi területeken készültek, a folyók tiszta és állandó mennyiségű vize bőséggel volt képes táplálni a kerti csatornákat és medencéket. Az afganisztáni terület kertjei a perzsa elképzelés szerint fenntartották a vízzel való nagyvonalú bánásmódot s hogy hozzáillesztettek egy mongol tulajdonságot, amely a pásztorkodó népek lehatároltságtól való idegenkedéséből következett, azaz megjelenítették a tájigényt, azt tisztán csak az indiai kertek kialakulásával lehetett értékelni.

Bábur, hogy áttelepedett a Dzsamná folyó partján fekvő Ágrába, az új fővárosba, ezen a helyen is folytatta kertépítkezéseit s ebben az udvartartásának tagjai rögtön követték. Így aztán „a bájtalan és szabálytalan településből” rendezett lett, ahol szimmetrikus kertek sokasága jelent meg, amelyeknek „minden sarkát rózsák és nárciszok díszítik”.⁹² Az ágrái kertek közül egyedül a Pihenések kertje – Rám bágh – maradt fenn. A talaj szintje fölé emelkedő egyenes ösvények s a közepén futó csatornák a hagyomány alapján egyszerre szolgáltak a kert – mélyebben fekvő területe – növényeinek öntözését s az ember szemlélődésben megtalálható örömét. A sarkokba négyszögletes, pihenésre szolgáló emelvényeket is emelt, a formát vízcsatornák keretezték. A köemelvények – *chabutrasok* –, amelyeket a hőség és az erős napfény ellen ernyők takartak, a mogul kertek sajátosságai. Itt szemlélődött vagy éppen tárgyalt az uralkodó – a palotakertek ehhez hasonló, régi szerepét is felújítva. A magas ösvények és az emelvények a fakoronákra való rálátást, illetve a fölöttük való átlátást egyszerre szolgálták.

Bábur a növényeket – díszfákat, gyümölcsfákat, bokrokat – is följegyzésre méltónak találta, említette például a ciprust, a szilt, a platánt, a jázmint és az oleandert, de a pandanuszpálmát, a tulipánt, a violát és a gyepptólnak használt lóherét is. Bábur idejében terjedt el, az ő kertjeivel együtt, hogy a növények némelyikét ágyásokba rendezik. *Qászim Ibn-Júszuf* nyomán egyre gyakrabban ültették az azonos fajokat és a fajtákat szőnyegbe s ámbár ilyenkor a tömegesség a növényhabitus finom sajátosságait eltünteti, egy-egy tulajdonságát viszont hatásosan megnöveli.

Bábur az ágrái kertjének fenntartásához egy, a locsoláshoz vizet biztosító tartályt süllyesztett a föld alá. Ezt a módszert aztán a többi kertépítő is átvette, még ha máshol nyolcszögletes medencévé is átalakítva.

Báburt fia, *Humájún* tíz évig követte az uralkodásban. Balszerencsés vállalkozásai miatt nem sokat törődhetett a kertekkel. A korszakhoz, amelyhez a neve kapcsolódik, egyetlen kert kapcsolódik, azt is az özege építette 1560–73 között és Humájún sírhelyét foglalta magába. Humájún uralkodására egyébként jellemző a mauzóleumok építése: ilyen jellegű síremlékek állítása a mongol elődök szokása volt. A négy-szögletes síremlékek a harcokban elesett katonák számára készültek. A *Hadzsí Bégúm* emeltette síremlék az iráni és az indiai építészet jegyeit viseli magán s a mogul építészet első jeles emléke.

Az épület, amely a pavilonnak felelt meg, emelvényen helyezkedett el. A síremlék a chahár bágh közepén állt, ösvények s öntözőcsatornák és kutak között. A négy kertrész virágokkal beültetett, de további részekre osztott s a metszőpontokban medencék találhatók. A kertet magas fal kerítette körbe, a fal belső oldalát fülkék díszítették.

A korábbi gyakorlat szerint aki a sír később lesz, az készítette el saját maga számára a mauzóleumot. Életében lakomák és ünnepségek színhelye volt a központi pavilon, az, ahol később a sír állt. A sírkertté változott kertet aztán temetői alapítvány gondozta. Humájún mauzóleuma az első olyan kert, amelyben a pihenőkerti és a sírkerti funkció elkülönült.

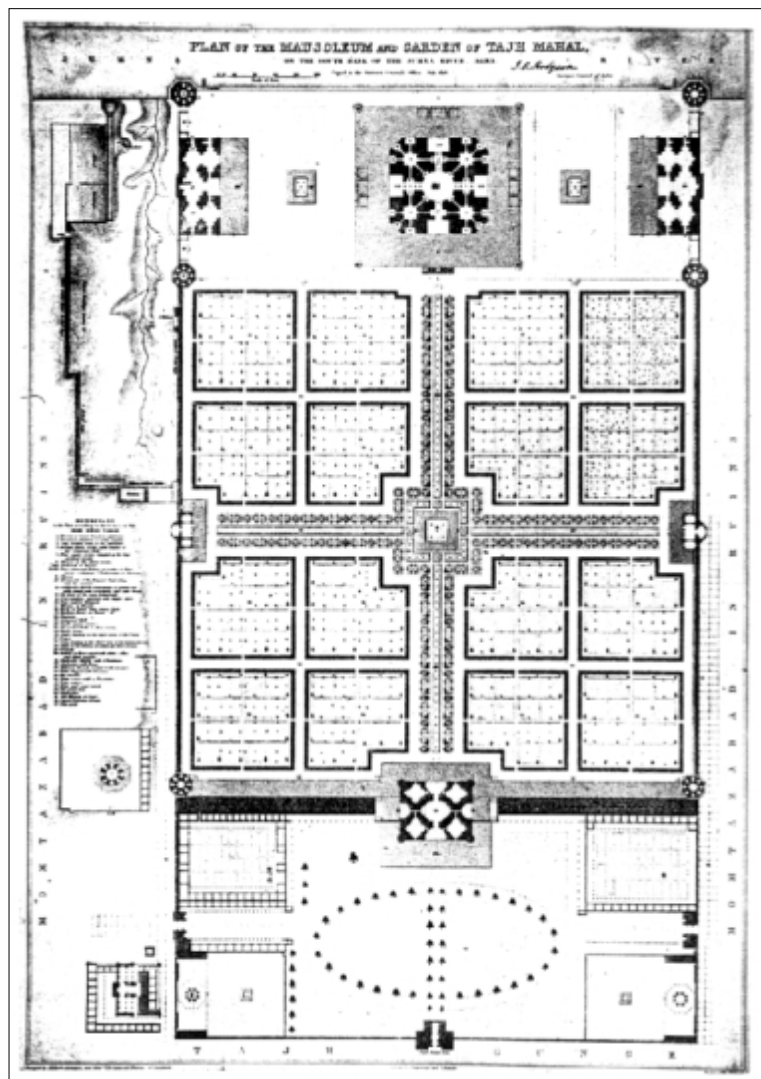
Humájún fia, *Akbar* (1556–1605) egységes államot tudott megvalósítani. Uralkodását az indiai iszlám aranykorának tekintik s ez művészetpártolásának is köszönhető. Neki köszönhetően vált az eddigi perzsa stílus mogul-rajputtá. Az Akbar számára készült síremlék, miként apjáé is, egy kert közepén helyezkedik el s egy emelvényen áll. Négy, hengeres – márvánnyal burkolt – minaret veszi körül, ez sajátossága a mogul stílusnak.

Az Ágrá melletti Sikandrában álló síremléket ciprusok (a halál fája) és gyümölcsfák (az élet növényei) telepítvénye övezte. A bonyolult – kis tornyokkal zsúfolt – építményt nyugodt, egyszerű kert foglalta magába, a sírtól négy ösvény vezet a négy kerítésfal felé, de csak az egyiken nyílik mód kijárássra. A síremlék négy oldalán medencék voltak, ezek táplálják vízzel a gyalogutak közepén futó csatornákat. Minden egyes csatorna – a homokkő gyalogutak egyharmadánál – újabb medencébe torkollik.

1572–1584 között új fővárost akart építtetni Fatéhpur Szikriben – de a vízhiány miatt Akbar vállalkozása sikertelen maradt. Nem úgy annak a könyvgyűjteménynek a létrehozása, amely a mogulok birodalmának intézményeit, életét, szabályait sorolja föl. *Abul-Fázi Ibn-Mubárák Akbar-nama* és az *Ajn-i-Akbari* dokumentálják a felhasznált kerti növényeket is. A kerttörténet szempontjából azonban a legnagyobb jelentőségű Kasmír

1586-ban történt elfoglalása – mert itt létesültek azok a kertek, Akbár s fia, *Dzsahángír* (1605–1627), majd unokája, *Sáh Dzsahán* (1628–1657) jóvoltából, amelyeket a legszebb mogul kertekként ismerünk.

Kasmír, ez az Indiai-félsziget fölött, magasabban fekvő zárt völgy leginkább a dinasztia származási helyére emlékeztet s így magyarázha-



6. ábra. A Tádzs Mahal. 1828-ban készült alaprajz. (Jellicoe, S. (1976), XXXI.)

tó, hogy a poros, száraz és meleg Észak-Indiából miért vállalkoztak az egymást követő uralkodók arra, hogy a keserves módon megközelíthető – bár híresen szép zárt és védett – vidéket többször is meglátogassák. A nehéz körülmények között zajló körülményes utazásról egy francia orvos – *François Bernier* – számolt be 1665-ből származó följegyzésében.⁹³ *Awrangzéb* (1657–1707) diszkíséretéről följegyzi, hogy a hágón keresztül tízezer katona, harmincötezer ló, tüzérség s málhás állatok – öszvérek, tevék, elefántok – segítették a fejedelem környezetében utazókat, akik már télvíz idején elindultak, hogy a tavaszba boruló völgyet idejekorán elérhessék.

Akbar, aki elkezdte a kerttelepítést s maga ugyan csak néhányat építtetett, háromszor fordult meg, hogy élvezze a kertjeit, Dzhángír idejében azonban hétszázhetvenhét kert létesült s ez a – talán túlzó – szám érthető, mivel az uralkodó szinte minden évben hosszabb időt töltött Kasmír földi paradicsomában. A mogul uralkodók Kasmírban valóban föllelték a maguk számára ideális helyet, amelyet szerettek paradicsomkertnek tudni – a paradicsom jellemzőit többszörösen is megtalálták, illetve minden módon maguk is megerősítették. A hegyekkel körbezárt, fenyvesekkel, tölgyesekkel, szil- és platánerdőkkel szeldelt vízgazdag völgy, amelynek tavaszi klímája s amely elég nagy kiterjedésű ugyan, de mégis áttekinthető, ugyanúgy egységes művelés alá vonható, mint a magánhasználatra készült tóparti vagy vízmelléki kert. Továbbá a kerteket az is erősítette, hogy az édenre hivatkozó növényi és más szimbólumaival telített hagyományos kert tradíciója folytatódott általuk, amelyben jázminok, violák, örökzöldek megszokott tömege található.⁹⁴ A kasmíri kertek jövedelmező rózsáultetvényekkel is rendelkeztek – s a rózsakertet a kert felsőfokának tekintették.

Akbar kevés kertjéből néhány platánnal benőtt rom, Dzsah-hángíréből három maradt fenn. A Salimár báh – Szerelem lakhelye – viszonylag épen megőrződött, a szerkezete pedig kitűnően reprezentálja a mogu-lok kertelképzelését. E kertet Dzsahán Sáh is magáénak tekintette s 1620-tól Farah-baksh-ként (Öröm adományozójának) nevezte. A vízparttól távolabb fekvő kertet a folyótól széles csatornán közelítették meg az uralkodók. A Salimár báh három egymás fölötti teraszon elhelyezett négyszöges területből áll, amelyek közös tengelyét egy patak képezte. A legalacsonyabb ponton állt, bejárattal nyíló chahár báh-ot félig nyilvános területnek szánták, központi épülete a Nyilvános kihallgatások csarnoka volt s az uralkodó hatalomgyakorlásának színtereként szolgált. A csarnokban állt a trón, amelyet vízzel telt medence vett körül.

A második chahár báh az uralkodó magánkertje. E kert gerincén a kiemelkedő ösvény s annak közepén egy vízcsatorna fut egészen a kertvégi két pavilonig, ahol a hárembe lehet átjutni. A kert az ösvény két oldalán sorakozó platánok árnyékolják be. A kert közepéhez szökőkutakat tartalmazó medencék tartoztak.

A harmadik chahár bág h a hárem épületegyüttesének a kertje. Középen minden oldaláról vízmedencével körbevett fekete márvány pavilon állt – amit csak gyalogosan, két ösvényen lehetett megközelíteni. A ház mögött levegőhűtésre szolgáló, éjszaka lámpákkal kivilágított vízesés zuhogott – s innen kapta folyamatosan a kert a vízutánpótlást. A pavilonra vésett mondat szerint: „Ha van Paradicsom a Földön, akkor az itt van, itt van, itt van.”

Dzsahángír perzsa felesége, *Núr Dzsahán* Iszlámábád közelében, Srínagar mellett építette fel a maga kertjeit. Achbal és Vernag kertjei is a víz szerepét hangsúlyozzák. Achbalban a hegyekből aláömlő zuhatagot fogta fel a két kis pavilon között elhelyezkedő medence, amelyből aztán – egy nagyobb pavilon boltívén keresztül – elvezetődött a kertbe. A főtengeyről két oldalra két chadáron át a víz két oldalcsatornába fut. A chadár kőből készített tábla, amelynek ferde fedőlapján átfutott a víz. A felszín mintázatán megtörte a vizet s az átfolyó víz hangot is keltett. Vernagban egy forrás kínálja a hely számára a vizet, amely egy nyolc szögletű medencében tört fel. Az oktagonból igen hosszú csatorna eredt, amelyet platánsorok – chedar – szegélyeztek.

A Dal-tónál készült el Núr Dzsahán bátyjának Nishat bág-h-ja – ez Dzsahángír kasmíri kertjéhez hasonlatosan viszonylag épségben maradt az utókorra. A közeli Salimárhoz hasonlóan vízen közelíthető meg, a mogul kertek koncepciózus helyválasztására adva ezzel is példát. Nishat a tizenkét állatövnek megfelelően tizenkét terasszal rendelkezett. A tó körül, a hegyoldalon éppúgy létesült még kert, mint magán a tó – mesterségesen létrehozott – szigetén.

Azokon a vidékeken, ahol nem volt mód a víz hegyekben megszokott bőségű fölhasználására, sajátos síksági kertek fejlődtek ki. A növényzetet magas fallal fogták egybe, így tartva távol a szállongó port. A kutakból eredő vizet a felszíni egyenetlenségeket fölhasználva futtatták a csatornáknak s abból nem csak a medencék feltöltését, a vízesések táplálását oldották meg, de a növények öntözését is. Dzsahángír Lahórban, második fővárosában, a Palen bág-h-ban (Hölgyek kertje) például ehhez hasonlatosan a csekély szintkülönbségű területeken sekély medencéket készített. Ugyanitt 1642 körül épített másik kertjében, a Shalamar baghban (Salimár-kert) három hatalmas, nagyobb szintkülönbségű terasz létesült – a teraszszintek különbségét a szélükre épített pavilonok is hangsúlyozták, de a gyűjtőmedencék vízszínén látható tükörképek is. Itt is megmutatkozott a mogul kertek építőinek törekvése, hogy a perzsiai hagyományokat a helyi szokásokkal és anyagokkal egészítsék ki: Delhi kertjeiben vagy Ágrában is használják a féldrágakövekkel kirakott – intarziás- márványokat, illetve a vörös homokkőlapokat.

A csatornákkal, medencékkel, szökőkutakkal, ösvényekkel szeldelt mogul kertek, legyenek bár Akbar vagy Dzsahángír sírjai vagy Sáh Dzsahán ágrái, lahóri, srínagari palotakertjei, egységet képeztek az épü-

letekkel: sajátosságuk, hogy a kert vize átfolyt a termeken, a termék oldalát fal helyett víz határolta. S mindez nem csak kitűnő hűtést biztosított, de jelképesen egyesítette a kül- és a belvilágot. S ugyanezt szolgálták a vízmedencék színének visszfénei is – amellet, hogy virtuálisan képesek voltak nagyobbá tenni a teret.

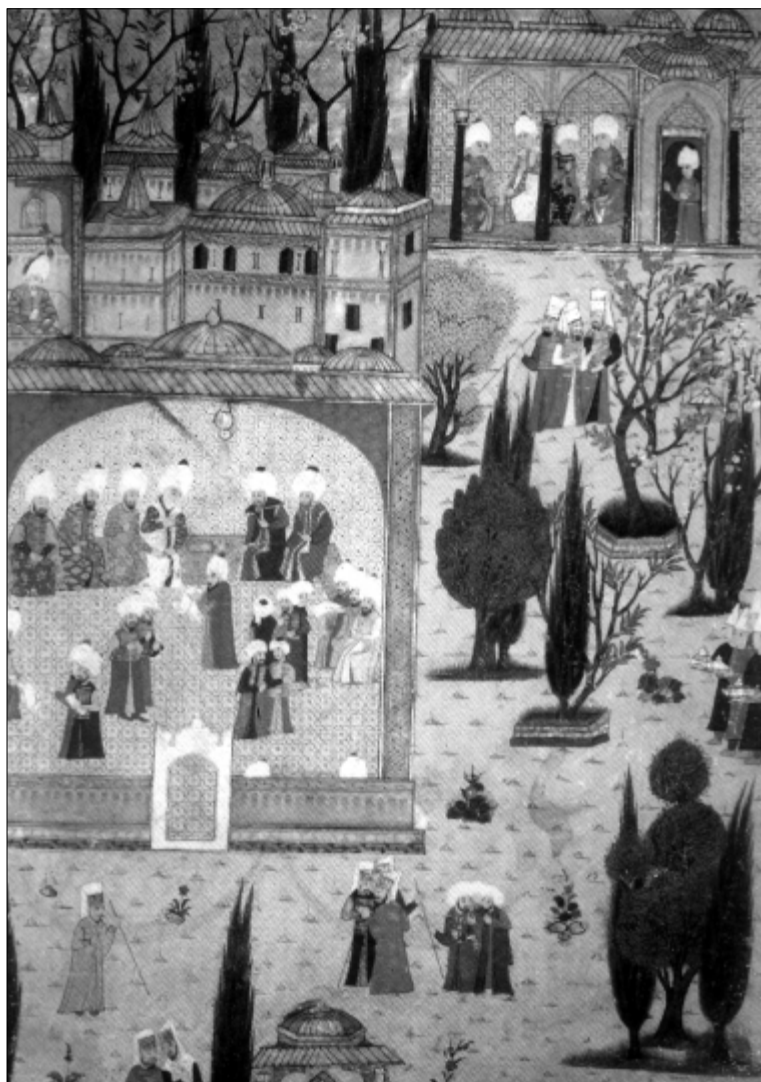
Sáh Dzshán legkedvesebb felesége, *Mumtáz Mahal* emlékére állította Ágrában, a Dzshamná folyó partján a Tádzs Mahalt. Humájún sír-emlékének szerkezetét tekintették példának az építők, amelyet kiegészítettek Dzshángír emlékművén álló tornyokkal és a Delhiben és Ágrában elterjedt pietra dura díszítéssel. A sír nem a kert közepén áll, központi épülete fehér s hozzá – keleten és nyugaton – vörös mecsetek kapcsolódnak. Déli oldalt nyílik a bejárat, amely előtt terül el a tulajdonképpeni cahar bagh. A hagyományos négyes kertet a négy medence-ág osztja fel, középpontja egy fehér márványmedence. Az épület – a hagyományokkal szakítva – nem itt, hanem a kert fölött épült. A keresztteigelyeket azonban pavilonok határolják.

A Tádzs Mahal a növényzetével, a négyszögletes, kör alakú és oktagon szerkezeteivel, medencéivel, tükröződéseivel, trónjaival, a csatornákkal, teraszokkal, kupolákkal, a minárékkal olyan hibátlan szimbólumegyüttest képvisel, amely a túlvilágra irányul.

A mogul kertek növényeit *Crowe* és munkatársai határozták meg és listázták.⁹⁵ A mintegy kilencven faj között kínai (*Paeonia*) és amerikai (*Amaranthus*, *Helianthus*, *Polianthus*, *Tagetes*) fajok is megjelentek, de a legtöbbjük helyi eredetű. Ezekhez csatlakoznak muszlim területeken szerte elterjedtek, amilyenek a mályvarózsa, kapri, narancs, citrom, mandarin, ciprus, szegfű, ezüstfa, füge, jácint, nőszirom, jázmin, lilium, alma, viola, eperfa, nárcisz, oleander, tavirózsa, mák, datolya, platán, nyár, szilva, őszibarack, gránátalma, fűz, orgona, tamariskusz, tulipán, szőlő és rózsa fajai, illetve változatai.

Az Oszmán Birodalom kertjei

A Belső-Ázsiából származó oszmánok a 13. század elején – a mongolok elől menekülve – jelentek meg Anatóliában. Hatalmukat egyre gyorsabban terjesztették ki, eljutottak a Fekete-tengerig, majd elfoglalják Burszát – amely első fővárosuk lesz –, később Nicaeát (Izniket) s 1357-ben feltűntek Európában. A bizánci és görög ellentéteket kihasználva egyre nagyobb balkáni területeket hódítottak meg, 1366-ban új fővárost alapítottak Adrianopoliszban (Edirne) s a század végére Görögország jelentős részét, Szerbiát, Boszniát, Albániát, Moldvát is bekebelezték. 1453-ban *II. Mehmed* (1444–1481) magának tudhatta Konstantinápolyt s fővárosává teszi. Utóbb Szíria, Egyiptom, Arábia is uralma alá került. *II. Szulejmán* (1520–1566) Budáig jutott Európában s Afrikában Líbiát, Tunéziát és Algériát csatolta az oszmán birodalomhoz. A birodalom hanyatlása 1683-mal – Bécs elfoglalásá-



7. ábra. A Topkapı szeráj egy 16. századi miniatúrán (Hobhouse, P. (1992) 68.)

nak sikertelenségével – vette kezdetét, de az – valamennyi arab terület elvesztésével – csak az I. világháborúval fejeződött be.

Konstáninápoly elfoglalása után – a klasszikus oszmán korban – jelentkeztek azok az első oszmán építészeti eljárások, amelyek a birodal-

mon belül és kívül is hatottak. Az épületek számára készültek a csempelapok, amelyekkel való díszítés megengedett, hogy azokon mindekelőtt növényi mintázat vagy több-kevesebb botanikai pontossággal ábrázolt virág látható, annak oka az, hogy paradicsomkerti jelképek voltak. Így az a sajátos helyzet jött létre, hogy bár a 16. századig nem beszélhetünk oszmán kertekről, a sajátosan oszmán kertszimbólumok rendkívüli gyorsasággal kifejlődtek.

Az oszmán iparművészet kerámiái a népesség rendkívüli növénykedvelésére hívják föl a figyelmet. Az izniki központban készült kerámiák több korszaka is növényi ornamentikájú, a legkorábbi, a Milétusz kerámia – amely vörös anyagból készült – már növényi motívumokat (indát, folyondárt, rózsát vagy egyéb virágot) használt föl, de az utóbb kialakult s a fehér fajanszot használó típusok utolsója, amely piros színt is fölhasznál – a Ródosz típus, 1560-tól –, virágos díszítéséről ismert. Főleg tulipánok, szegfűk, majd szilva és rózsavirágok vannak benne együtt. Az izniki központban készült kerámiák – edények és csempelapok – a többi kisművészet stílusvilágát is meghatározták. A ródoszi stílus motívumai a fémművességre éppúgy, mint a textilmunkákra – a brokátok, a bársonyok vagy éppen a szőnyegek mintáira –, a fafaragásokra, elefántcsontfaragásokra átkerültek, de befolyással bírtak a festészetre, a hímzésre, de még a lakkozásra is.

A virágok képi ábrázolására az európai reneszánsz idejével párhuzamosan a török császári udvar művészei is törekedtek s hihetetlen gazdagsággal voltak képesek azt megvalósítani. Az oszmán művészet mindenkor magába fogadta és átvette a muszlim művészet valamennyi jelentős hagyományát s fénykorában, a 15–16. századi művészetpártoló szultánok uralkodása alatt a központi, udvari kultúra jóvoltából nemcsak remekművek jöttek létre, de a keletkező stílusok birodalomszerte elterjedtek és kedvelté váltak. Ebben a két évszázadban olyan nagy hatású művészek éltek, akik stílusforradalmakat tudtak kiváltani s a munkásságuk nyomán kifejlődő irányzatok – amelyek egymás mellett éltek – még hosszú időn át meghatározták a díszítési módokat. A klasszikusan oszmánnak tekintett „négy virágos” stílust a 15. században élt *Kara Memi* alkotta meg s tőle vették át a másoló mesterek, a miniatúrafestők, az edényeket formázó-festő keramikusok, akik a rózsá-, a tulipán-, a szegfű és a jácint-növények együtt megjelenő motívumait szabadon fölhasználhatták.⁹⁶

Az uralkodói műhelyek egy évszázada működtek, az elsőt a Szafavida dinasztia Herátban tartotta fenn, ahonnan már 1473-ban Isztambulba áttelepedett néhány művész. II. Mehmed művészetkedvelő uralkodása alatt (1451–1481) olaszok is megfordultak az udvarában, mint például *Constanzio da Ferrara* vagy *Gentile Bernini*.⁹⁷ A kéziratok, könyvek másolása és díszítése, majd a fölhasznált motívumok textilmunkákra, kerámiákra, fémedényekre való átkerülése egységes ud-

vari stílus kialakulását eredményezte. A Szafavidák tebrizi palotájának (1514) és a kairói citadellának (1517) az elfoglalása után elfogott művészek és értékes tárgyak érkeztek Isztambulba. A szakmákat összerendező működés eredményeként egy addig ismeretlen stílus alakult ki. A szerájban, felügyelet és szigorú irányítás mellett dolgozó műhelyek keleti, főleg perzsa (*adzsemani*) vagy nyugati (*rumi*) származás szerint tagozódtak tovább.

A területhódításban és a versírásban egyként kedvét lelő Szulejmán uralkodása idejében az ortodox iszlám irányzat erősödött meg, ennek következtében tömegével épültek a vallásos célokra használt épületek, Damaszkusz, Bagdad és Jeruzsálem szent helyeinek a fölújítására is sor került s az állami megrendelésnek köszönhetően fejlődtek ki az izniki keramikus-műhelyek, de a szultáni szeráj műhelyeiben is s ugyanúgy egységes elképzelések alapján készültek a használati vagy éppen díszítésre szolgáló munkák. Éppen ezeknek az épületeknek a paradicsomkerti tulajdonságait hangsúlyozzák a növényi ábrák. De ilyen tulajdonságokat hivatkoznak a izniki csempéken kívül a virágmintás szőnyegek is – akár a sivár környezetben utazó imádkozásához, akár pedig a téli, hideg, növénytelen házban a kert után vágyakozó lakóknak szolgálnak.

A festőket tömörítő díszítőház, a Naqqáskháne alakította ki a stílusirányzatokat, amelyek motívumait mintakönyvek népszerűsítették. A szamarrai eredetet mutató arabeszk (*rumi*), a virágos indás-feliratos, a szultán kézjegyét felhasználó *tugrakes* mintái között ismeretlennek látszik a stilizált rózsza. A képzeletbeli élőlényektől hemzsező *szaz* stílusban azonban rozetták tűnnek fel. Ezt a stílust a 16. század közepével váltja fel a muszlim kultúrában addig szokatlan naturalisztikus ábrázolás, amelyet típusosan oszmán művészetnek tekintenek. Nem oszmán mester, hanem a Naqqáskháne művésze teremtette meg a „négy virágos” stílust – amely csak kezdetben áll négy növény ábrázolásából. A szélfútt virágoskertek hangulatát idéző vagy az elrendezett tájra utaló szimmetrikus alakzatok hosszú időre jelen maradtak az isztambuli művészmesterek munkásságában.

A török kertkultúra sajátosságának tekinthető, hogy a virágszenvedélynek a fentiekben vázolt speciális módja alakult ki: igen kevés faj ábrázolásával foglalkoztak s ezt mutatják a kerteket bemutató képek is. Rózsák, szegfűvek, tulipánok – amelyek eredetileg a sztyeppelakó nép tápláléknövényeit is képezték –, jácintok, nárciszok és ciklámenek tömegével foglalkoztak s minden mást szinte kiszorítanak az ember környezetéből s vaddá minősítve kivonták a természetéből. Ugyanakkor a használt fajokat s a fajok változatait tömegével állították elő. Másrészt a kert határait is feloldották akkor, amikor akár a kerti növényeket a kert falain kívülre vitték, akár pedig a kert „természeti” jellege mentén képesek a nem ember által létrehozott-fenntartott természetet – pl. a város környéki helyeket – kertnek értékelve fölhasználni.

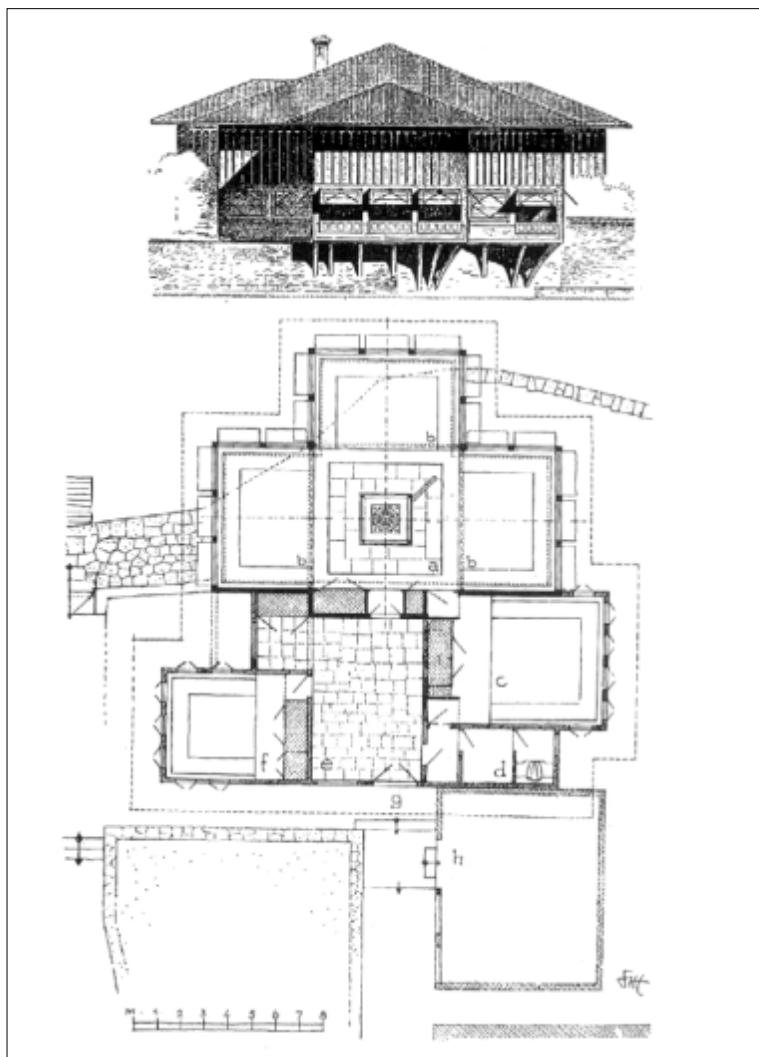
Edirne mellett *Ebusud* effendi – aki 1574-ben halt meg – nárcisztelepet hozott létre s csak nárciszválozatok termesztésével foglalkozott. Evlia Cselebi szerint Edirnének – 1630-ban – nyolcvan virágüzlete volt s háromezrőzen gyarapodtak a szőlő s gyümölcsöskertek fenntartásából. Az utazók egyre-másra számoltak be a tulipán- a rőzs- és a jácintmezőkről, az ünnepek virágpompájáról, az Edirne és a Boszporusz környéki villák növényágysairól s a gyümölcsfasorokkal leányalt folyótöltésekről, amelyeken esténként tömegek sétálgattak vagy azokról a szabad, zöld területekről, hová csoportosan ültek le pihenni, kávét inni a lakosok.

A virágkedvelés a 18. század elején egy tulipán-korszakba (*lale devli*) torkollott. *III. Ahmed* szultán uralkodása (1703–1730) alatt *Nevsehirlí Dámád Ibráhím* pasa nagyvezírségének ideje (1718–1730) a kertművészet jeles korszaka. Ekkor az Oszmán Birodalomban – miként Európában – a tulipánhagymákért kisebb vagyonekat fizettek. Maga az udvar is pazarló életmódot folytatott, pompás ünnepeket rendezett.⁹⁸

A rőzsakert is – a kert egészen sajátos formájaként –, amely a testi és lelki szerelemmel, a paradicsommal és a halállal egyként nagyon szoros kapcsolatban lévő helyszín és jelkép, az oszmán szövegek és a törökökről tudósítók kedvelt hivatkozása volt. A rőzs szerelmi és paradicsomi, az iszlám hagyományai szerinti eredendő összefüggése a korábbiakban már magyarázatot lelt. A halállal kapcsolatos színhely rőzsakertként való tekintésének oka is ismert, a muszlim temetőkbe, a sírok köré – a paradicsomi környezetet imitálendő – mindenkor igen sok rőzsát ültettek⁹⁹: e gyakorlat jóvoltából a rőzsakertre való hivatkozás temetőre is vonatkozhatott. Ültetett és gondozott rőzsákat találunk a temetői alapítványok által gondozott sírkertekben, kegyhelyeken, vagy egyszerű sírokon – ekkor is nyilvánvaló a virág szakrális felhasználása.

Azon a 16. századi miniatúrán, amely a Topkapi szeráj kertjeit mutatja – Konstantinápoly bevétele után készültek a szultáni palotával egyidejűleg –, szokásos muszlim kert látható: ciprusok, mandulák, más gyümölcsfák, a fűben egyedül nevelkedett virágok s a kertre nyitott, oszlopos árkaok, a kert közepén gyülekezet számára rendelkezésre álló pavilon. Másrészt e kert növényei feltűnően külön élő, ámbár rendkívüli dekoratív csoportokban állnak, általában a ciprusok és a lombhullatók találhatók együtt, emelt ágyásban vagy fűpárnában. 1593-ban e kerteket ötvenezer fehér rőzsátövel ültették tele. *Ogier Ghislain de Busbecq* (Busbequius, 1522–1592), a belga származású diplomata följegyzi, hogy *Rusztém* pasa rőzsák, ibolyák és zöldségek tömeges eladásából gazdagodott meg. Ismert, hogy ezek a kertek nyújtottak alkalmat a 18. században a tulipánfesztiválokra is.¹⁰⁰ *John H. Harvey* összegző munkájában – amely áttekin-ti a 16. században hivatkozott iráni és törökországi növényeket – olvashatjuk, hogy az egyéb területek növényi kultúráihoz képest a használatba vont fák, illetve cserjék száma nem változott, miközben a légyszá-

rúak – köztük a dísznövények és a táplálkozási céllal termeltek – száma nőtt.¹⁰¹ Ez azonban nem ellentmondás: e növények többje nem föltétlenül került be a kertészkedési gyakorlatba. Más oldalról pedig éppen a természetszemlélet változására mutat az, hogy az emberi kertbe be nem kerülő növények is fontosabbá – s megnevezetté, így rámutatottá – válhattak.



8. ábra. Yali alaprajza 1699-ből. (Petrucchioli, A. (1994) 229.)

A szultáni udvarról *Paulus Rubigallus* 1544-ben így tudósít: „Jó nagy ház ez, szép kertjei teszik lakályosabbá és sok olyan helyiség van benne, amely a gyönyört szolgálja. Illendő módon emelt négyszögletes alaprajzú épület, melyhez egy szép, festett márványból épített árkádos folyosó is csatlakozik. Sokféle illatozó fa is látható, ...”¹⁰² Egy 1697-ben ott utazó sem látja nagyon másként Konstantinápolyt. *Komáromi János* a török császár váráról szólván feljegyzésre méltónak találta: „A hegynek a Fejér- és Fekete-tenger felőli oldalait befedték a sok zöld ciprusfák, cédrusfákkal néhol elegyítve, mint az erdők. Belől is a belső udvara rakva ciprusfákkal, úgy, hogy mindenkor mindenütt árnyékban járhat az udvar népe. Magának különös császári filegóriái egynéhány helyet, hogy mindenfelé láthat, kiknek az oldalán zöld superlátok állnak, hogy a tenger szelei, mikor nem akarja, ne ériék a császárt miattok.”¹⁰³ Komáromi másik kertről is tudósít, a „francia király gyönyörűsége... aranyos palatinum”-áról: „Nem volt itt szűke az confectumoknak, kiket soha nem láttam, ...s kivált a smyrnai aszúszölőbornak, citrom-, narancs-, pomagránát- és egyéb ritka fákkal, rozmaringgal, sok másféle csudálatos virágokkal teljes kertjében sétáltam.” Hamarosan az is kiderül, hogy a kert – s az is keresztény kert! – sétálóhelyként is funkcionált. „Az kapucinusok, kiknek kerteknek sétálóhelyein majd övig érnek a sűrű szép rozmaringok, gvárdiánjok igen emberséges ember, nekem egy öreg jerichói rózsát is ajándékozott.”¹⁰⁴

Az oszmán kert – miként az előzményei is meghatározzák – fallal van körülvéve s közepén kút található. A török kert sem mond le a pavilonról. Rokonsága a perzsa kerttel kétségtelen, számos egyéb vonása azonos a mongol kerttel. A mértaniasan felvázolt területen egy-egy elem kiemelődik, mindenekelőtt a vizet tartalmazó alkalmatosságok és a fák. A török kertekben is együtt éltek az eltérő módon használt növények s nem különültek el a zöltségfélék a dísznövényektől, a fűszerfélék a szakrális célra használtaktól. Mindegyikük egyazon cél szerint került egymás mellé, amikor a lehető legtermészetesebb funkcionális szerep szerint a kert egységes hatásának kialakítását szolgálják s egyik sem jut hivatkozott, központi jelentéshez.

Az oszmán kert, hogy a természetes vagy az épített környezetnek teret ad és a növények fejlődését nem gátolja, a perzsa jellegű elődeihez képest nyitottabbá válik. A természeti környezetet eleve úgy választják meg, hogy a létesítendő kert a maga kulturális és funkcionális igényével mintegy betelepdedjék a természet adta lehetőségekbe: a kertek szabad terei, a felnövekedő fák, a kilátópontok, az árnyas helyek nem feltétlenül a kert kialakítása során jönnek majd létre, hanem a kert kialakításához kínálják magukat. Azaz a kertben „érintetlen” maradt a természet s a lehető legnagyobb mértékben beépült.

A kert egységes hangulatát nem az építészeti eljárásokkal, az árnyokkal, a szerkezettel, a növények megkötött csoportosításával érték

el az oszmánok, hanem a természeti elemeket hagyták érvényre jutni: a formájukat szabadon kifejlesztő növényekkel, a vízfelületekkel, a fény és az árnyék játékával – azaz organikus formákkal. Ha pedig ezt finomítani próbálják, akkor nagyon gondosan kiválasztott módszerekkel teszik. Nem így jártak el a lakosság által használt területekkel – a terekkel például – hiszen mértanias módon szabták fel akkor a rendelkezésre álló területet, központi szerepet juttatva a pavilonnak, a kútnak – és a térről szemlélhető panoráma érvényesülésének. Azaz itt egy kupola, egy fa fontossá vált, de a legtöbb elem – a kerthez hasonló módon – együttes hatásra törekedett, annak ellenére, hogy a részek nem olvadtak össze s nem veszítették el egyéniségüket.

Erre a nyitottságra a városépítést is törekedett. A város és a környezete között nincs éles határvonal, a települést nem fogta össze a terjeszkedést is megakadályozva semmi fal. A település mintegy folytonos a természettel és viszont, a határvonalak kijelölése fölöslegesnek mutatkozott.

Az oszmánok átjárhatónak találják az élettereiket: besétálják a nyílt tereket, a mezőt, a vízpartot, a ligetet, függetlenül attól, hogy az természetes vagy mesterséges módon jött létre. E tereken saját zugokat kerestek és találtak, ahol egyedül vagy csoportosan elszigetelődtek. A társas létezés számtalan formája valósulhat meg így, nemegyszer hosszabb időre is, hiszen előszeretettel húztak fel sátrakat, tértek be az időszaki kioszkokba. A 17. században sétányok sokasága készült el, vízparti kioszkokkal, sátorhelyekkel, bódékkal, ahol nyaranként hatalmas tömegben fordulhatott meg a nép. 1721-ben maga a szultán is építtet egy márványkioszkot, amelynek környékén az udvari előkelők számára hatvan újabb kioszkot állítanak fel. A Szaadábád építményei nélkülözték a monumentalitást s összerendezettségüket is leginkább könnyednek lehetett tekinteni.

E nyitottság ellentétei a specializálódott kertekben találhatók. Egy-egy kisebb udvaron nem valósultak meg az összes kertfunkciók, nem telepíthetők be a kerthez szükséges változatos növények. Helyükön cipruskertek, rozmarinkertek, rózsakertek – egy-egy faj egyedeiből létrehozott kicsi ültetvények épültek, amelyekben szerepet kaptak a hagyományos szerkezetek, a székek, a padok, a kilátóhelyek, a pavilonok, a víz tartására szolgáló tárolóedények. Másrészt minden elkerített vagy elhatárolt területet kertként ápoltak: az udvart, a temetőt, a vallásos épületek környéki zárt területeket – így is megteremtve a település és a kert egymásba áthatoló formációit.

Bár a Boszporusz környékéről alig maradt meg néhány kertrészlet s leginkább leírásokból rekonstruálható a kertkultúra, a tengerparti népességnek volt egy olyan sajátos építménye, amely csak rájuk jellemző.

A 18. században fejeződött be a „Boszporusz civilizációja”, a külvárosok egyre inkább kitolódtak s a víz közvetlen közelében is megjelen-

hettek a lakóépületek. Az Aranyszarv-öböl és a Boszporusz partjai kiépültek a vízvezeték és a vízi eszközökön való közlekedés és szállítás jóvoltából. Arisztokraták és hivatalnokok – akár a várostól 20 kilométerre is – sorra építik fel a maguk *yali*ját, vagy a *köskjét*, ezeket az időszakosan használt házakat.

A yali tengerről is megközelíthető, előreugró homlokzatú, a városinál laposabb épület, a kösk akár pavilon is lehet, amelyet egy kertben – vagy nyílt téren – húztak föl. Mindegyik szimmetrikus és egyszerű. E nyári lakok településeken kívül, azokat mintegy összekötve alakultak ki. A yalik oldalához a tengertől kőfallal elhatárolt kertek illeszkednek, amelyek összeköttetésben álltak a férfiak, illetve a nők lakóhelyeivel. E kertek növényzete leginkább fákból állt, erdőként funkcionált s hatását tovább erősítette, hogy a yalik közötti kertek nem voltak fölszabdalva, így az ültetvény egységes hatású maradt. E házak arra szolgálnak, hogy alkalmat nyújtsanak a természethez közel jutáshoz.

JEGYZET

- 1 Ibn-Khaldún (1995): 399.
- 2 Nasr, S. H. (1968): 59–69.
- 3 Ibn-Khaldún: i.m. 402–403.
- 4 Rogers, M. (1987): 667–668.
- 5 Cahen, C. (1989): 281.
- 6 Brown, P. (1999): 191.
- 7 Maqdiszi, 35–47. Idézi Mazahéri, A. (1989): 204.
- 8 Mazahéri, A. (1989): 205.
- 9 Mahazéri: i.m.
- 10 Cahen, C. (1989)
- 11 Khuszrau, Nászir, 151. Idézi Mahazéri, A. (1989): 249–250.
- 12 Al-Harabi (1957): 112–113. *Kitáb az-Zijána. I–II.*
- 13 Kovács S. I. (szerk.) (1990): 177–243.
- 14 Mazahéri, A. (1989): 296.
- 15 Mazahéri, A. (1989): 298.
- 16 Cahen, C. (1989): 159–160.
- 17 Meyer, E. H. F. (1854): *Geschichte der Botanik I.* Verlag der Gerbüder Bornträger. Königsberg.
- 18 Burckhardt, T. (1970., 1994): 79.
- 19 Harvey, J. (1975): 10–21. *Gardening books and planlists of Moorish Spain.* Garden History 3. No. 2. Továbbá *Turkey as a source of garden plants* (1976): 21–42. *Garden History* 4. No. 3.
- 20 Sánchez-Albornoz, C. (1973): 335.
- 21 Meyer, E. H. F. (1854): 60–88.
- 22 Hobhouse, P. (1992): 48.
- 23 Rubiera y Mata, M. J. (1994): 13.
- 24 Korán 6.
- 25 Blachere, R. (1952–66): Histoire de la littérature arabe des origines á la fin du Xve siècle. 3. Vol. 444. In: Rubiera Y Mata, M.J. (1994): 13. Paris.
- 26 Korán 37.
- 27 Korán 3.

- 28 Korán 55.
- 29 Rubiera y Mata, (1988): 54.
- 30 Petruccioli, A. (1985): 148. Dar al-Islam. Architettura del territorio nei paesi islamici. Róma. In: Rubiera y Mata (1994): 13.
- 31 Wilber, D. M. (1962): 19. Persian gardens and Garden Pavilions. Rutland – Vermont – Tokió. In: Dickie, J. (1976): 90.
- 32 Dickie, J. (1976): 91.
- 33 Dickie, J. (1976): 92–93. Hivatkozza: Buláq: Qalá'id al-iqyoán, 153.
- 34 Dickie, J. (1976): 94.
- 35 Korán 56. 10–23.
- 36 *Az Ezeregyéjszaka meséi* (1862): 863–869. Buláq-i kiadás. Kairó.
- 37 *Az Ezeregyéjszaka meséi*. A harmadik koldusbarát története. Tizenhatodik éjszaka. 160.
- 38 *Az Ezeregyéjszaka meséi*. Núr ed-Din vezír és testvéröccse története. Huszadik éjszaka. 193.
- 39 *Az Ezeregyéjszaka meséi*. Núr-ed-Dín ali és Anisz al-Dzsalisz története. Harmincötödik éjszaka. 335.
- 40 *Az ezeregyéjszakai meséi*. Núr ed-Dín ali és Anisz al-Dzsalisz története. Harminchatodik éjszaka. 350.
- 41 *Az Ezeregyéjszaka meséi*. A második eunuch, Káfúr története. Negyvenedik éjszaka. 380.
- 42 *Az Ezeregyéjszaka meséi*. A harmadik koldusbarát története. Tizenhatodik éjszaka. 160.
- 43 Ua.
- 44 *Az Ezeregyéjszaka meséi*. A keresztény alkusz története. Huszonhatodik éjszaka. 257.
- 45 *Az Ezeregyéjszaka meséi*. Núr ed-Dín ali és Anisz al-Dzsalisz története. Harminchatodik éjszaka. Magyar kiadás. 352.
- 46 Dickie, J. (1976): 99. Himyari listáján huszonegyedik növényként szerepel a len is.
- 47 Pérés (1937): 167., 85.
- 48 Dickie, J. (1976): 104–105.
- 49 Géczi J. (2000): 1–125.
- 50 Burckhardt, T. (1994): 84.
- 51 Mazahéri, A. (1989): 110.
- 52 Mazahéri, A. (1989). 224.
- 53 Mazahéri, A. (1989): 110.
- 54 Mazahéri, A. (1989): 326.
- 55 Mazahéri, A. (1989): 326–327.
- 56 Mazahéri, A. (1989): 268–269.
- 57 Robinson, F. (1996): 75.
- 58 Robinson, F. (1996): 56.
- 59 Mazahéri, A. (1989). 72.
- 60 La rauda de Medine, cadre de la meditation musulmane sur la destinée du Prohète. Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie. Cairo. 59. 1960. 241–272. In: Dickie, J. (1976): 91.
- 61 Fehérvári G. (1987): 59.
- 62 Dickie, J. (1976): 92–93.
- 63 Ungnád D. (1986): 239.
- 64 Ungnád D. (1986): 240.
- 65 Ungnád D. (1986): 240.
- 66 Alföldi Flatt K. (1893): A tulipán a régi keleti irodalomban. *Kertészeti Lapok*, 31–33.
- 67 Hanaway, W. L. (1976): Paradise on Earth: The terrestrial garden in Persian Literature. In: *The islamic Garden* (1976)
- 68 Fehérvári G. (1987): *Az iszlám művészet története*. Képzőművészeti Kiadó. Budapest.
- 69 Dickie, J. (1968): 31. (1968), 23–248., továbbá Dickie, J. (1976): 87–106.

- 70 Petruccioli, A. (szerk., 1994): 276.
- 71 Jellicoe, S. (1976): 107–130.
- 72 Fehérvári G. (1987): 63.
- 73 Hobhouse, P. (1992): 41.
- 74 Stronach, D. (1993): Parterres and Stone Watercourses at Pasafardae: Notes on the Achaemenid Contribution to Garden Design. *Journal of Garden History*.
- 75 Rogers, M. (1987): 118.
- 76 Rogers, M. (1987): 119.
- 77 Al-Himyari (1938): 95. In: Ruggles, F. (1994): 154.
- 78 Burckhardt, T. (1994): 13.
- 79 Sánchez, C. A. (1973)
- 80 Fehérvári G. (1987): 44.
- 81 Al-Maqqari (1967): idézi *Analectes sur l'histoire et la littérature des Arabes d'Espagne*. London. In: Ruggles, F. (1994): 154.
- 82 Sánchez, C. A. (1973)
- 83 A. Beltrán. *La Aljafería*. Zaragoza. 1970. 32. P. In: Dickie, J. (1994): 97.
- 84 Ruggles, F. (1994): 153.
- 85 Péres, H. (1990): 172–173.
- 86 Joret, Ch.: *La rose dans l'antiquité et au moyen âge* és Basset, r. *Mélanges africains et orientaux*. In: Péres, H. (1990): 183–184.
- 87 Dickie, J. (1976): 92–93.
- 88 Dickie, J. (1976): 94.
- 89 G. S. Colin, Filaha: Muslim West. In: *The Encyclopedia of Islam II*. 901–902 és L. Bolens (1981): *Agronomes andalous du Moyen-Age*. Geneve – Paris.
- 90 Chardin, Sir John (1992): *Travels in Persia*. Translated by E. Lloyd. London 1927. In: Hobhouse, P. (1992): 53.
- 91 Bábur: *The Bábur-nama in English*. In: Hobhouse, P. (1992)
- 92 Bábur: *The Bábur-nama in English*. In: Jellicoe, S. (1976): 111.
- 93 Bernier, F. (1976): *Travels in the Mogul Empire*, A. D. 1656. In: Jellicoe, S. Irving Brook's. Translation by Archibald Constable. London. 114.
- 94 Abu-l-Fazl ibn Mubarak, *Ain-i-Akbari*. Calcutta, 1873–1894.
- 95 Crowe, Haywood – Jellicoe, Patterson (1972): *The Gardens of Mughal India*. Thames and Hudson. London.
- 96 Gerelyes I. (1994): 19.
- 97 Fehérvári (1987): 249. és Gerelyes I. (1994): 22.
- 98 Matuz J. (1990): 156–7.
- 99 Ungnád D. (1986): 239–240.
- 100 Hobhouse, P. (1992): 69.
- 101 Harvey, J. (1976): 30–41.
- 102 Kovács S. I. (1990): *Paulus Rubigallus: Konstantinápolyi utazás (1544)*. 160.
- 103 Kovács S. I. (1990): *Komáromi János: Konstantinápoly leírása (1697)*. 572.
- 104 Kovács S. I. (1990): *Komáromi János: Konstantinápoly leírása (1697)*. 582–83.

EURÓPAIAK A KÖZEL-KELETEN: A KERESZTES ÁLLAMOK

„...Vedd fontolóra kérlek és gondolkodj el rajta, miként helyezte át napjainkban az Isten a Nyugatot Keletre, mert mi, akik egykor nyugatiak voltunk, mostanra keletiekké váltunk. Aki római vagy frank volt, ma galileai vagy Palesztina lakója. Aki Rheims vagy Chartres polgára volt, ma Türoszban vagy Antiochiában él...”
(Fulcher de Chartres: *Historia Hierosolymitana*; III, 37)

1 095 márciusában bizánci követség kereste fel II. Orbán pápát és a nyugati kereszténység segítségét kérte a legfontosabb keleti keresztény állam, Bizánc megmentésére, mert a muszlim szeldzsuk török seregek már ennek fővárosát, Konstantinápolyt fenyegették. November 27-én Clermontban hangzott el az a pápai beszéd, melyet a keresztes hadjáratok nyitányaként tartanak számon. A hadjáratok kezdete egy hosszú folyamat végpontja volt, melynek során a mindennemű fegyveres konfliktust elítélő, eredeti keresztény tanításban lassan teret nyert, majd elfogadottá, sőt a 11. századra a hispániai reconquista elindulásával érdemszerzővé vált az igazságos és a keresztény területek megvédelméért vagy visszaszerzéséért vívott önvédelmi háború. A fegyveres zarándoklatnak tekintett keresztes hadjáratok végcélja Jeruzsálem és a 7. századi muszlim hódítás során elvesztett Szentföld felszabadítása volt. A muszlim fenyegetés Nyugat-Európa számára sem volt ismeretlen. A 7. század óta folyamatosan előretörő muszlim hódítás nemcsak a keleti keresztények által lakott közel-keleti és észak-afrikai területek jelentős részét kebelezte be, hanem a 8. század elején a nyugati kereszténységhez tartozó Ibériai-félszigetet is. Rövid idő múltán pedig a muszlim seregek már a későbbi francia királyság középső területein portyáztak. Partra szálltak az Itáliai-félszigeten, sőt, Róma városát is fenyegették és alkalmanként még az alpesi hágók átkelőit is megtámadták. Ezek az események lényegesen hozzájárultak a nyugati kereszténység fizikai, de szellemi militarizálódásához is. Az ibériai keresztény királyságok kezdetben magukra hagyatva vívták harcukat a fennmaradásért a muszlim seregek ellen, területileg a félsziget északi hegyvidékére szorulva és kiszorítva. Ugyanúgy egyébként, ahogy szinte valamennyi, a népvándorlás késői hullámain nyögő európai álla-

mocska, grófság, közösség. De a 11. századtól kezdődően egyre komolyabb segítséget kaptak a Pireneusokon túlról, azokról a területekről, ahol az ún. mezőgazdasági forradalom hatására erőteljes gazdasági fejlődés és népességnövekedés bontakozott ki. Ez nemcsak a hispániai reconquistát tette lehetővé, hanem olyan jelentős befektetést feltételező, nagyon komoly megterhelést jelentő vállalkozás meghirdetését is, mint amilyenek a keresztes hadjáratok voltak.

A keresztes hadjáratok motivációival kapcsolatban a kutatásban különféle nézetek fogalmazódtak meg. Mielőtt a címben jelzett kérdés tárgyalásába kezdenék, néhány megfontolásra érdemes szempontot szeretnék ebben a vonatkozásban fölvetni. Mindenekelőtt azt, hogy a keresztes hadjáratra indulni igen sokba került. Eredeti dokumentumok tanúskodnak arról, hogy a résztvevők birtokaik nagy részét vagy ép-penséggel az egészet, tehát összes ingó és ingatlan vagyonukat pénzre tették, hogy fedezni tudják a hosszú út költségeit.

A fegyveres zarándoknak azonban nemcsak amiatt kellett aggódnia, hogy meglesznek-e még hátrahagyott javai, mire hazatér, hanem és elsősorban azért, hogy hazatér-e egyáltalán. Felmérhetetlen nehézségekkel kellett megküzdenie. Mint a középkorban általában a seregek létszámáról, a keresztesekéről is csak becslésekkel rendelkezünk. A körülbelül harmincezer főből álló hadnak, melynek csak töredéke volt az egyedüli ütőképés katonai erőt képviselő lovagok és fegyvernökeik kontingense, a három éves keserves menetelés és számtalan ostrom, ütközet után csak a fele érte meg Jeruzsálem visszafoglalását. Az első keresztes hadjáratban részt vevők többsége az ismeretlennek vágott neki, s bár a későbbi lovagok és zarándokok már szilárd keresztény bázisokkal rendelkező területekre érkeztek, a részvétel továbbra is rendkívül veszélyes és drága maradt. S ennek ellenére a keresztes hadjáratok meg-megújuló hullámaival találkozunk a 11. századtól kezdődően. Nem véletlen, hogy általánosan elfogadott vélemény a mai történeti kutatásban, – mely a romantikus és az azt követő, a történelmi eseményeket pusztán gazdasági szempontokkal magyarázó történetfelfogás helyett a legújabb levéltári és régészeti kutatásokat is figyelembe veszi és objektíven próbálja megközelíteni a jelenséget –, hogy a keresztes hadjáratokat elsősorban a vallási, a hitéleti motiváció indította el és ez a vallási motiváció tartotta életben. A politikai, társadalmi és gazdasági tényezők, bár egyes esetekben kétségtelen domináns szerepet játszottak, a hadjáratok elindításakor még nem voltak jelentősek.

A latin egyházi dominancia kiterjesztésének egyértelmű szándékát gyanítókkal szemben elmondhatjuk, hogy az első keresztes hadjárat résztvevői a bizánci segítség és a közös hadjárat reményében vágtak neki az útnak. Eredeti vállalkozásukat akkor is folytatták, amikor egyértelművé vált, hogy a görögök közreműködésére nem számíthatnak. A görög egyháznak a latin egyház alá rendelése csak egy évszázad múl-

tán következett be, súlyos összeütközések hosszú sorozata és a bizánci trónviszály egyik résztvevőjének meghívása után. Úgy tűnik, hogy a keresztes hadjáratban részt vevők még középtávú elképzeléseket sem dolgoztak ki. Ismert például, hogy még arra nézve sem készültek tervek, hogy mi történjen a felszabadított területekkel.

A keresztes hadjáratok megindulásakor már a Földközi-tenger uraiként számon tartott itáliai kereskedővárosoknak sem volt ráhatása az első keresztes hadjárat elindítására. Ezek a gazdag kereskedőállamok csak akkor kapcsolódtak be, amikor nyilvánvalóvá vált, hogy a keresztes sereg véghezvitte a lehetetlent. De még így is hosszú ideig tartott, amíg az itáliai városok kiépítették állandó szentföldi kolóniáikat.

Nem magyarázza a keresztes hadjáratokat az éppen csak beindult demográfiai növekedés és nem érvelhetünk a túlnépesedés problémájával. Ellenkezőleg, a források elemzése arról győz meg, hogy a népességnövekedéssel mintegy fordított arányban, egyre kevesebben vágtak neki a szentföldi útnak, sőt a hadjáratok éppen akkor haltak el, amikor Európa, az akkori technikai színvonalon, valóban elérte eltartóképessége határát. A korabeli népesség létszámát tekintve az első hadjáratban valóban hatalmas embertömeg vett részt, de a Jeruzsálem felszabadításával fogadalmukat teljesítettnek, feladatukat befejezettnek tekintő keresztesek zöme visszatért Európába. Az ellenséges földekkel körülvett Jeruzsálemben mindössze egy maroknyi keresztes ünnepelte az első karácsonyt. A későbbiekben az állandósult emberhiány egyre komolyabb problémát okozott a szentföldi latin államokban, amelyek még legnagyobb kiterjedésük idején is nagyon kis területű művelhető földterülettel rendelkeztek. S még ezekre sem sikerült a szükséges létszámú európai hospes betelepíteni, annak ellenére, hogy a korabeli viszonyok között páratlan kedvezmények várták azokat, akik hajlandóak voltak letelepedni a keresztes államok mezőgazdasági művelésre alkalmas régióiban.

Nem bizonyított az az elmélet sem, mely szerint többségében a primogenitúra miatt hátrányosabb helyzetű másodszülöttek vettek volna részt a hadjáratokban. Ez már az első keresztes hadjárat vezetőinek összetételére sem igaz, akik közül az egyik legkiemelkedőbb, *Rajmund*, Toulouse grófja Európa leggazdagabb embere volt és sokszorta hatalmasabb birtokokat hagyott hátra hazájában, mint amekkorákkal a francia király rendelkezett. Mikor több év folyamatos harcai után, Tripoli ostromakor életét veszítette, mindössze egy tengerparti földcsíkot tudhatott a magáénak.

Ismert, hogy a keresztes államok a hódítások kezdeti lendülete után gyorsan elérték legnagyobb kiterjedésüket és mindössze négy évtizeddel később már visszaszorulóban voltak. A 13. századra csak egy keskeny tengerparti földsávra korlátozódtak. Azok az uralkodók és lovagok, akik jelentős anyagi áldozatokat hozva ennek ellenére újra és is-

mét nekivágtak az útnak, nem csak az anyagi javak reményében tették ezt. A kutatás által hosszú ideig mellőzött korabeli oklevelek tanúsága szerint a fegyveres zárandoklatra induló nemesek és lovagok többségét nem a várható anyagi javak reménye, hanem a költségek és a bizonytalan végkimenetelű út aggodalma foglalkoztatta. Másfelől nyilvánvaló, hogy a gyakori háborúktól dúlt Szentföld csak kevesek számára válhatott a meggazdagodás helyévé.

Európa, a modern kutatás egybehangzó véleménye szerint, óriási anyagi és emberáldozatot hozott a korabeli nyugati keresztény világban közös ügynek érzett és tekintett keresztes mozgalomért. A komoly áldozatokért „cserebe” nyert haszon azonban zömében nem anyagi jellegű volt. Nem vitatható, hogy a keresztes hadjáratok nemcsak a Közel-Kéltre, hanem magára Európára is óriási hatással voltak azzal, hogy számtalan közvetlen és közvetett politikai, társadalmi és gazdasági folyamatot indítottak el. A stimuláló hatást több területen is kimutatta a kutatás: noha nem a Szentföld volt a kulturális csere területe a két szembenálló civilizáció között, hanem Hispánia és Szicília, a keresztes hadjáratok mindenképpen jelentősen tágították az európaiak világképét. Mindig Konstantinápoly és a muszlim Alexandria maradt a keleti Mediterráneum legfontosabb kereskedelmi központja, ám a keresztes államok főbb kikötői is nagyban hozzájárultak a korabeli kereskedelem volumenének megnövekedéséhez. Az egyes keresztény seregek és teljes hadfelszerelésük szállításának megoldása forradalmasította a tengerhajózást. Egyértelmű jelek mutatnak arra, hogy a hadjáratokhoz szükséges hatalmas pénzmennyiség és felszerelés összegyűjtése a kezdetekben alig létező adminisztrációt a pontosság, a szakszerűség követelményeivel szembesítette és közvetetten lényegesen hozzájárult az ügyek kezelésének központosításához.

Ezek azonban még mindig csak kis szemcséi annak a nagy mozaiknak, mely egyrészt magukból a hadjáratokból, másrészt a hadjáratok következtében létrejött szentföldi latin államok sajátos történetéből áll. Ezekben a sajátos képződményekben olyan komplex viszonyrendszerben éltek nyugatiak és keletiek, melynek néhány sajátos vonását vázoljuk a következőkben, de amelynek összeállításához és mozaikszerű kiakasztásához történészgenerációk sorának munkájára lesz szükség.

A HADJÁRATOK

Az első keresztes sereg 1098-ban foglalta el Edessza és Antiochia városát, majd 1099 nyarán a tulajdonképpeni végcél, Jeruzsálem is keresztes kézre került. Az elkövetkező években a három város körül három államot szerveztek a nemcsak katonai, de kiváló politikai érzékkel is rendelkező keresztes vezetők. 1109-ben a három állam egyesült had-

ereje Tripoli városának elfoglalásával megvetette a negyedik keresztés állam alapjait is. A 12. század első évtizedei a rangidős Jeruzsálemi Királyság, az Antiochiai Hercegség, az Edesszai Grófság és a Tripoliszi Grófság számára egyaránt a területgyarapítás éveit voltak. Az első keresztés hadjárat és az ezt követő államalapítás meglepően gyors és látványos sikereit alapvetően a muszlim világ nagyfokú megosztottsága tette lehetővé. Jól ismert, hogy az első keresztés seregek érkezésekor a történelmi Szíria területének nagy részén egymással harcban álló városállamnyi méretű emirátusok marakodtak.

Ezt a keresztészek számára kedvező állapotot az 1140-es évektől kezdődően az iszlám olyan kiemelkedő személyiségei próbálták megszüntetni, mint *Imád ad-Dín Zankí* (megh. 1144), az Edesszai Grófság meghódítója, majd pedig fia *Núr ad-Dín Mahmúd*, a muszlim Szíria egyesítője. Az egyetlen számottevő európai akció, az Edessza elestének hírére indított második keresztés hadjárat eközben teljes kudarcot vallott Damaszkusz falai alatt 1148 nyarán. A muszlim uralkodók központosító törekvéseire *Szaláh-ad-Dín (Szaladin)* szultán, Egyiptom és Szíria egyesítője tette fel a koronát. 1187 júliusában Hattinnál megsemmisítette a Jeruzsálemi Királyság seregeit, majd Türosz kivételével elfoglalta a királyság egészét és 1188-as hadjáratával súlyos csapást mért az Antiochiai Hercegségre illetve a Tripoliszi Grófságra is.

A hattíni katasztrófa felrázta az európai közvéleményt. Az 1189-1192 között tartó, *Barbarossa Frigyes* német-római császár, *Oroszlán-szívű Richárd* angol és *Fülöp Ágost* francia királyok vezette harmadik keresztés hadjárat seregei visszafoglalták a tengerparti régiót a muszlimoktól, de a szárazföld belsejében fekvő Jeruzsálem ostromát már túl kockázatosnak tartották és elálltak tőle. A hadjárat így is sikeres volt és legfontosabb eredménye abban állott, hogy a keresztészek még közel egy évszázadig uralkodhattak a Szentföldön.

A 13. századra a vékony tengerparti földsávra korlátozódtak a keresztés területek, amelyeket Szaláh-ad-Dín 1193-ban bekövetkezett halála után fél évszázadig kevés külső támadás ért. Utóbbi, az ajjúbidákat sokkal inkább a családon belüli riválisok foglalkoztatták, mint a keresztények elleni szent háború, a dzsihád.

Az ismét békésebb keresztény-muszlim együttélést csak újabb keresztés seregek érkezése és a nagyobb keresztés hadjáratok zavarták meg, bár ez utóbbiak többsége már nem közvetlenül a Szentföldet vette célba. A negyedik keresztés hadjárat, mely eredetileg Jeruzsálem visszafoglalásáért indult, különböző nem várt események miatt 1204-ben Konstantinápoly elfoglalásával ért véget, s jelentősen gyengítette a szentföldi államokat, hiszen a bizánci területen létrejött latin államok védelme is sok fegyverest igényelt s ezzel megosztotta a nyugati keresztények erőit. Az ötödik keresztés hadjárat a harmadikhoz hasonlóan több, önállóan tevékenykedő sereg hadműveleteiből állt és a *II. And-*

rás magyar király, valamint más kisebb uralkodó által vezetett palesztinai katonai akciókkal indult 1217-ben. A hadjárat második részét, melyben a magyarok már nem vettek részt, az a megfontolás vezette a Nílus-deltába, hogy a Szent Város visszaszerzése csak az ajjúbidák fő hatalmi központjának számító Egyiptom elfoglalása után lehetséges. Az 1218-tól 1220-ig tartó egyiptomi hadjáratához hasonlóan sikertelenül végződött a IX. Lajos francia király által vezetett hetedik keresztes hadjárat is, mely 1250-ben ugyanezen megfontolásból tűzte ki célul Egyiptom megszerzését. De a keresztes államok szempontjából sokkal fontosabb volt az a négy év, amit IX. Lajos Palesztinában töltött a kudarcot vallott hadjáratot követően. Ez idő alatt jelentős erősítési munkálatokkal és a szomszédos muszlim államokkal kötött szerződésekkel igyekezett a keresztes államok helyzetén javítani. Ezt követően már nem érkezett többé számottevő sereg a Szentföldre. A nyolcadikként számon tartott utolsó nagy keresztes hadjárat, melyet szintén Lajos vezetett, 1271-ben a francia király halálával végződött Tunisz falai alatt.

A 13. századra krónikus emberhiánnyal küzdő keresztes államoknak elsősorban folyamatos utánpótlásra lett volna szükségük. De a keresztes hadjáratok sokszor több kárt okoztak, mint ami hasznot hoztak. A hirtelen, nagy tömegben érkező seregek többnyire nem értek el tartós eredményeket. Az aktuális, keresztény-muszlim együttélést biztosító békeszerződéseket hadműveleteikkel megsemmisítették, majd dolguk végeztével hazatértek. A kisszámú szentföldi európaira maradt a feladat, hogy a hadjáratokkal feldúlt és a gyenge keresztes államok fennmaradása szempontjából nélkülözhetetlen kapcsolatrendszert újjáépítsék a bosszúszomjas muszlimokkal. Hatásosabbak voltak azok a kísérletek, amelyekben kisebb erőket mozgósítottak, de a politikai helyzetet tökéletesen kiaknázták. II. Frigyes német uralkodó 1228-ban a hatodik ismert katonai akciója során hosszú diplomáciai és minimális katonai manőverek után visszaszerezte Jeruzsálemet, a *Champagnei Thibald* és *Cornwalli Richárd* grófok vezette 1239–1241-es hadjáratot követő békekötéssel pedig nagyobb területek jutottak keresztes kézre, mint Hattín óta bármikor.

A keresztes államokat a 13. század folyamán egyre gyakrabban gyengítették belső harcok. Elég csak a II. Frigyes által hátrahagyott hohenstaufen kontingens ellen vívott többéves háborúra vagy a Jeruzsálemi Királyságot teljesen lángba borító ún. *Szt. Szabasz*-háborúra gondolnunk, amely az egymással versengő itáliai kereskedőkolóniák közti konfliktusból nőtte ki magát polgárháborúvá az 1250-es években.

A keresztes államok sorsát illetően a döntő változás azonban ismét muszlim oldalon következett be. A 13. század közepétől új dinasztia jelent meg Egyiptomban, a mamlúkoké. Az eredetileg az ajjúbidák által kiképzett rabszolgahadsereg előbb Egyiptomban ragadta magához a hatalmat uraitól, majd Szíriát is megszerzte. Legitimizációjuk egyik

fő alapját az képezte, hogy ők állították meg a mongolok dinamikus előretörését 1260-ben ^cAjn Dzsálútnál. Azokét a mongolokét, akik néhány évtized alatt minden muszlim területet uralmuk alá vetettek Egyiptom határáig. A mongolokkal nemcsak a kilikiai örmény király, hanem Antiochia és Tripoli ura is szövetséget kötött.

Az ajjúbidákkal ellentétben a mamlúkok állama szigorúan központosított katoná állam volt, mely nemcsak a mongolok megállítását, de a velük szövetséges keresztések végleges kiűzését is katonai céljai közé emelte. A mamlúkok három nagy szultánja *Bajbarsz*, *Qalávún* és *al-Asraf* szisztematikusan mért csapást csapás után a kereszties államok maradványaira, míg végül 1291 nyarának végére végleg felszámolták a keresztések szentföldi államait.

A KERESZTES ÁLLAMOK

„Ekkorra szinte az összes vezér, aki részt vett a hadjáratban, hazatért saját földjére. Csak a herceg maradt itt, akire a királyság felügyeletét bízták s Tankréd, akit Gottfried maga mellett tartott, mint bölcs, tetterős és szerencsés kezű embert, hogy megossa vele a gondokat. A keresztények anyagi javai ekkoriban csekélyek, katonai erejük pedig rendkívül kicsiny volt. Ha a legnagyobb alapossággal gyűjtötték össze mindannyiukat, akkor is alig lehetett háromszáz lovat és kétezer gyalogos katonát találni.

A hatalmunkba került városok száma igen kevés volt s ezek is úgy helyezkedtek el az ellenséges területek közepette, hogy a keresztények csak nagy veszéllyel közlekedhettek közöttük, ha a szükség úgy kívánta. Az őket körülvevő vidéket hitetlen szaracénok látkák, akik népünk legádázabb ellenségei. (...) Bármely felkészületlenül útra kelő keresztény ki volt téve annak, hogy a szaracénok meggyilkolják, vagy elfogják és rabszolgaként átadják az ellenségnek. Ezenfelül megtagadták a földek művelését, hogy népünk éhezze. Valójában inkább készek voltak maguk is inséget szenvedni, mint, hogy bármi-el is ellássák a keresztényeket, akikre ellenségként tekintettek.

Nem csak az utakon kellett veszélytől tartani. Még a városfalakon belül, sőt magukban a házakban sem nagyon volt olyan hely, ahol bárki biztonságban nyugodhatott volna, mivel a lakosság kisszámú volt és szétszört s a falak romos állapota minden helyet nyitva hagyott az ellenségnek. A rablók titkos rajtaütéseket vittek véghez éjszakánként. Betörték az elhagyatott városokba, melyek kevés lakosa messze szétszórva élt egymástól és sokukat a saját házukban gyűrték le. Az eredmény az lett, hogy néhányan titokban, többen pedig egészen nyíltan elhagyták mindazt, amit nyertek és elkezdtek visszatérni saját országaikba, mivel tartottak tőle, hogy egy nap erőt vesz az ellenség azokon, akik hatalmas erőfeszítéseket tettek országuk megvédésére és senki nem lesz, aki megvédje őket a fenyegető lemezárólatástól.”

Így számolt be *Vilmos*, Türosz érseke és a jeruzsálemi király kancellárja a 12. század második felében az első keresztések helyzetéről. Az a tény, hogy az első kereszties hadjárat során megszerzett néhány város kereszties kézen maradt s végül államok is szerveződtek körük, első-sorban a muszlimok megosztottságának, másfelől az évről-évre zárándoklatra érkező és végül itt leteleplülő lovagoknak és közembereknek, az első generációk hihetetlen elszántságának köszönhető. A Szent Sír

őrzésével megbízott *Gottfried* legfőbb támasza, *Tankréd* például mindössze nyolcvan lovaggal hódította meg Galileát.

Az első keresztesek dolgát megnehezítette az államforma kérdésének rendezetlensége. A források arról tanúskodnak, hogy maga a hadjáratokat elindító pápa sem tervezte meg, mi legyen a felszabadítás után. Az első években, komoly összetűzések után dőlt el, hogy a meghódított területeken ki fog uralkodni s hogy például Jeruzsálem, a kereszténység legszentebb városa és a hozzá tartozó területek nem egyházi, hanem világi kormányzás alá fog kerülni.

A meghódított területek lakossága vegyes etnikai képet mutatott. A Közel-Keleten letelepedett európaiak közel kétszáz évig keletiek közt éltek. A keletiek a hivatalos szunnita vagy az iszlám különböző szektáihoz tartozó muszlimokat, az egymással is rivalizáló keleti keresztény felekezeteket, a nomád beduinokat, a kifinomult Bizánc képviselőit jelentették és az Egyiptomból, Mezopotámiából, Perzsiából és Ázsia belső területeiről származó katonákat, kereskedőket, valamint utazókat is magukba foglalták. Összetett és rendkívüli módon tarka képet mutatott a helybeli lakosság.

A négy keresztes állam közül az Edesszai Grófság alakult meg elsőként s mint a legkeletibb állam ez volt egyben a legveszélyeztetettebb is. Az európaiak létszáma itt minimális volt, többnyire csak a legelszántabb lovagok és kalandorok jöttek a Mezopotámia északi részén elterülő, folyamatosan változó területű grófságba. Bár biztos adatok természetesen erre sincsenek, úgy tűnik, hogy itt a lakosság túlnyomó többsége a kereszteseket támogató örmény keresztényekből állt.

Kevés olyan helye volt a korabeli ismert világnak, ahol olyan koncentrációban fordultak volna elő a különböző vallások és etnikumok, mint a Földközi-tenger partja mentén a dél-anatóliai Taurusz-hegységtől a Vörös-tengerig húzódó három keresztes állam területén. Ennek egyik legfontosabb oka, hogy a zsidó, a keresztény és részben a muszlim vallás szülőföldjének is számító Kelet-Mediterráneum hatalmas és mély völgyekkel szabdalta, hegyláncokkal tarkított területe mindig természetes mentsvére volt a világvallásokról leszakadt és azok orthodox képviselői által üldözött szektáknak, elkülönülő és önálló egyházaknak.

A legfontosabb ilyen hegylánc az Antiochiai Hercegség és a Tripoliszi Grófság nyugati határát alkotó Anszárijai-, illetve Libanon-hegység volt. A legújabb kutatások erősen megkérdőjelezzik az iszlamizációs folyamat korábban feltételezett sebességét és kiterjedését ebben a hagyományosan a keresztény és a muszlim világ peremvidékének számító régióban. Annyi bizonyosnak tűnik, hogy mind az Antiochiai Hercegség, mind pedig a Tripoliszi Grófság lakosságának többsége azokból a keleti keresztényekből állt, akiknek felszabadítása a keresztesek egyik alapvető céljaként fogalmazódott meg. Bár jelen-

tős volt az örmény keresztények bevándorlása is, tudjuk, hogy Antiochiát még háromszáz év muszlim uralom után is túlnyomórészt görög orthodoxok lakták, akiknek közösségeit nagyban megerősítette az a tény, hogy a keresztes hadjáratok előtt egy évszázaddal a bizánci csapatoknak sikerült visszafoglalni a várost amely hosszú ideig keresztény kézben is maradt. Alig két évtizeddel a keresztesek érkezése előtt került csak ismét muszlim kézre.

Nagy lélekszámú keresztény népesség fölött uralkodott a tripoliszi gróf is. Ezek jó része a főleg a Libanon-hegységben élő maronita keresztényekhez tartozott. Természetesen szép számmal éltek minden keresztes államban a muszlimok is, bár egyértelmű többségben csak a Jeruzsálemi királyság területén voltak. Itt a kisebb-nagyobb keresztény szigetek kivételével mindent a leginkább szunnita muszlim tenger öntött el. Az orthodox iszlámmal szemben álló muszlim szekták: drúzok, alaviták, nizári iszmáiliták főként az északi hegyvidékeken fordultak elő. A keleti keresztények többségét a királyságban a görög orthodoxok és egy monofizita egyház, a jakobiták adták, akik a keresztes forrásokban gyakran szíriaiakként szerepelnek.

Jeruzsálem, a Szent Város külön világ volt. Itt minden keresztény felekezet képviseltette magát, a fent említett görög orthodoxon, örményen, maronitán és jakobitán kívül olyan távoli egyházak is, mint a grúz, a nesztoriánus, a kopt és az etióp. A nem számottevő mennyiségű zsidó lakosság többsége a városokban élt, bár a szamaritánus szekta jó része továbbra is ősi vidéki településeit lakta.

Az első generációs keresztesek több mint tíz év szakadatlan háborúskodásait követően megszerezték a tengerpart nagy részét s mire a század közepére a muszlimok elleni előretolt állás, Edessza elesett, kialakult a másik három állam 1187-ig stabil határvonala. Az évről évre érkező hatalmas fegyveres és fegyvertelen zarándoktömegek egy része úgy döntött, hogy a Szentföldön marad. Így a 12. század második felére a Közel-Keleten megtelepedő európai népesség száma a becslések szerint elérhette a negyedmilliót. Ebből közel 120 000 ember élt a Jeruzsálemi Királyság területén, a többiek pedig az északi államokban. Az európaiak és a helybeliek száma a Jeruzsálemi Királyság területein a becslések szerint 1:5 arányúra tehető.

Fulcher des Chartres, Balduin, az első edesszai gróf, majd első jeruzsálemi király káplánjaként, ura oldalán érkezett a Szentföldre és ott is telepedett le. Pontos krónikát vezetett az első hadjáratról és az államalapítás éveiről. 1127-ben hallunk róla utoljára. A krónika beszámolójának megszakadása előtt egy kevéssel az alábbi sorokat vetette papírra:

„... Vedd fontolóra kérlek és gondolkodj el rajta, miként helyezte át napjainkban az Isten a Nyugatot Keletre, mert mi, akik egykor nyugatiak voltunk mostanra keletiekké váltunk. Aki római vagy frank volt, ma galileai vagy Palesztina lakója. Aki Rheims vagy Chartres polgára volt, ma Türoszban vagy Antiochiában él. Már el is feledtük azokat a

helyeket, ahol születtünk, sokunk számára már nem ismereteseek, vagy nem említettek többé. Néhányan már öröklés révén birtokolnak házakat, háztartásokat. Mások nem saját népből választottak feleséget maguknak, hanem a szírek, örmények vagy akár azon szaracének közül, akik részesültek a kereszttség kegyelmében. (...) Már vannak unokák és ükunokák. Egyesek szőlőt művelnek, míg mások a földet művelik. Az emberek különböző nyelvek ékesszólását és kifejezéseit használják az egymás közti beszédben. Különböző nyelvek szavai közös tulajdonná lettek, ismertek minden nemzetiség számára s közös hit egyesíti azokat, akik nem ismerik származásukat. Bizony írva vagyon: »Az oroszlán és az ökör együtt fog legelni.«”

Az első keresztések a kezdeti megpróbáltatásokon túljutva optimistán néztek a jövőbe.

A KERESZTES ÁLLAMOK TÁRSADALMA

A FRANKOK

A Levantén megtelepedő keresztések európai mintára feudális alapon nyugvó államokat szerveztek, bár ezek berendezkedése a speciális helyi viszonyok miatt sok ponton drasztikusan eltért az óhazai gyakorlattól. Az egyik legszembeszökőbb jelenség az volt, hogy a kereszt államok társadalma alapvetően két kategóriára oszlott, a hódítókéra vagy – ahogy a muszlimok nevezték őket – frankokéra és a helybeliekére. Sok különbözőség mutatkozott az egyes kereszt államokon belül is, mely elsősorban arra a tényre vezethető vissza, hogy az egyes államokban egy etnikailag is többé-kevésbé egységes, a többi államétól jól elkülöníthető réteg tartotta a kezében a vezetést. A dél-itáliai normann herceg, *Boemund* által megszerzett Antiochiában a normannok, a Toulousei Rajmund utódai által birtokolt Tripoliszban a dél-franciák, a lotaringiai területről származó uralkodók által alapított Jeruzsálemi Királyságban pedig az észak-francia területekről származó lovagok számíthattak elsősorban hűbértartókra. Edessza rövid fennállása alatt szintén inkább észak-francia érdekszférának volt tekinthető. Természetesen mindegyik államban a saját anyaországi terület mintáit követő jogrendet vezettek be.

A legjelentősebb különbség a kereszt államok és az anyaországoknak számító nyugati európai területek között az uralkodói hatalom jellegében volt. Míg Európa nyugati felén a királyi hatalom rendkívüli gyengeségével tűnik ki ebben a korban, addig a kereszt államokban kezdetben igen erős volt és csak később enyészett el több tényező kedvezőtlen összehatásának eredményeként. A magyarázat, mint sok egyéb esetben, itt is az első kereszt hadjáratban keresendő. A kereszt se reg zömét ugyanis nem az otthoni királyi hatalommal szembeni centrifugális törekvéseket képviselő bárók, hanem ezeknek a saját birtokai kon vasfegyelmet tartó uraknak az egyszerű lovagai alkották. Az álta-

luk hozott hagyomány tehát egy erős uralkodó köré kiépített hierarchikus szervezetnek tekintette az államot. A lovagok szinte mind hűbéruraik vezetésével jöttek és a kötelékek csak erősödtek a három év vizsontagságos menetelése alatt. Az út során a lovagok, sőt hűbéruraik többsége is kénytelen volt a leghatalmasabb bárók szolgálatába állni, egyrészt a szüntelen harc, másrészt a „pénzügyi” nyomás miatt. A vazallusi kötelékek erősödését nem befolyásolta az sem, hogy az Európában hátrahagyott hűbérbirtokok helyét a báróktól kapott zsold és a zsákmányrész vette át. A hódítások befejeztével azonban a személyi hierarchiának tükröződnie kellett az újonnan szerzett földek birtoklási hierarchiájában is. A földeket a keresztes államok uralkodói osztották ki az arra érdemeseknek, de mivel a szétsztható terület kicsi volt, a pénz-hűbérként ismert jutalmazási mód is életben maradt és fontos jellegzetessége lett a keresztes államoknak. Természetesen egyik állam vezetője sem bírt teljhatalommal, ami elképzelhetetlen lett volna egy szinte állandóan hadban álló területen, ahol a folyamatos készenléti állapot nagyban a vazallusaira utalta az uralkodókat.

A bárói réteg a szigorú királyi birtokpolitika, valamint a gyakori harcok, a megerőltető életmód és a szokatlan éghajlat következtében megugrott halálozási ráták miatt csak igen lassan formálódott. A gyorsan fogyó lovagság pótlására és az európai oldalági rokonoknak a Szentföldre csábítása céljából volt érvényben az a törvény, mely nemcsak a család hölgytagjainak, de az oldalági rokonoknak is lehetővé tette az örökösdést. Az 1130-as és 1160-as évek közt aztán a báróknak sikerült megerősíteni pozícióikat. Ettől kezdve nemcsak az fordult elő, hogy a királyok többé nem mozdíthattak el egyes bárókat megfelelő kárpótlás nélkül, hanem már bárói felkelésről is írnak a krónikák.

A lovagok közt kialakult egyfajta kaszttudat és a nemesség differenciálódott; a tudósítások szerint körülbelül egy tucat, jókora birtoktekekkel rendelkező család emelkedett ki. Vagyoni helyzetüket nézve ezek alá sorolódott a kispénzü lovagok nagy tömege. Ezek jó része csak a saját maga eltartására elegendő kisbirtokkal vagy még gyakrabban pénzhűbérrel rendelkezett s ezért maximálisan rá volt utalva saját hűbérurára.

A 12. század második felétől a királyi hatalom fokozatosan visszaszorult s a hattíni csatát követő drámai területvesztés után teljesen átalakult. Jól szemlélteti ezt a legfőbb nemesi bíróság, a Haute Cour hatáskörének növekedése. A Haute Cour a 12. században még egyfajta királyi tanácsként működött, de a 13. századra a nemesi réteg legfontosabb, sőt egyetlen bírósági fórumává alakult. Törvényhozó testületként működött, maga választotta meg a királyokat vagy régenseket (de legalábbis döntött az uralkodói címre pályázók igényeinek megalapozottságáról) s mint tanácsadó testület az uralkodói politika irányvonalait is kijelölte. A 13. század második felére a nem nemes érdekcsoportok,

például az itáliai kereskedőkolóniák, vallási testvériségek és a polgárság jelentősebb képviselői is részt vettek ülésén, de mivel a nemesi többség fenntartása miatt csak hozzászólási joggal rendelkeztek, a Haute Cour soha nem válhatott európai típusú parlamentté. A királyi hatalmat gyengítette az a tény is, hogy a 13. században hosszú időszakok teltek el király nélkül, vagy azért, mert a kiskorú uralkodók felnövéséig, illetve a királyi címért versengő táborok dűlőre jutásáig régensek vezették a királyságot, vagy azért, mert a jeruzsálemi király, aki rendszerint Ciprus ura is volt, egyre gyakrabban időzött a szárazföldinél lényegesen békésebb szigetkirályságban.

A frankok másik nagy csoportját a számottevő szabad frank réteg, a burgenses alkotta, melybe az elnevezéssel ellentétben nemcsak a városlakó, hanem minden nem nemes frank is tartozott. Az európaiak számára a keresztes államokban nem létezett jobbágság, s a korszakban a burgenses tulajdona volt az, amely a legközelebb állt a szabad polgári tulajdonhoz. Különállásukat jól illusztrálta a már a 12. században is kimutatható önálló bíróságuk, a Cour des Burgeois. A nem-nemes frankok többsége a városokban lakott. A Jeruzsálemi Királyság területén ők alkották a városlakók zömét, a többi keresztes állam városaiban azonban a keleti keresztények voltak többen. A városlakó burgenses többsége kézműves tevékenységet folytatott vagy a helyi kiskereskedelemben vett részt, mivel a nagykereskedelmet az itáliai kolóniák tartották a kezükben.

A HELYBELIEK

A hódításokkal alávetett terület lakóin a helybelieken belül két nagyobb csoportot lehet elkülöníteni: a keresztényekét és a nem keresztényekét. Ezek közül a keleti keresztények helyzete volt a legjobb, de kevés kivétellel még akkor sem léphettek feljebb a társadalmi ranglétra egy meghatározott fokán, ha áttértek latin kereszténynek. Az etnikai korlátok a legtöbb esetben szinte áthághatatlanok voltak. A részben a keleti keresztények muszlim iga alóli felszabadítására érkezett keresztések sok esetben gyanakvással kezelték a Róma főségét tagadó, sajátos liturgiával rendelkező önálló egyházakhoz tartozó és a muszlimokhoz mind öltözködésükben, mind gondolkodásmódjukban, mind pedig nyelvükben közelebb álló keleti keresztény testvéreket. *Jacques de Vitry*, Akkó városának püspöke, aki részben hivatásánál fogva is kemény szavakkal ostromozta kora társadalmának minden rétegét – frankot és nem frankot egyaránt – az egyik legszélsőségesebb vélemény megfogalmazója. Krónikájában így írt a szírekről:

„Többnyire megbízhatatlan kétkulacos népség, még a görögöknél is ravaszabb róák, köpönyegforgatók és hazugok, sikerhajhászok és árulók, könnyen lefizethetőek akik

mondanak valamit de mást értenek alatta, akik nem kárhoztatják a tolvajlást és lopást. Kis összegért is vállalkoznak kémkedésre és elárulják a keresztények titkait a szaracénoknak, akik közt felnőttek és akik nyelvét jobban beszélik mint bármilyen más nyelvet s akiknek görbe útjai többnyire követik.”

Az Európából frissen érkezettek fejében sok esetben teljesen más kép élt a Szentföldről, mint amilyen a keresztes államok realitása volt és Jacques de Vitry patetikus kirohanása jól példázza, hogy nem mindenkinek volt könnyű hozzászokni ahhoz a toleráns egymás mellett éléshez, amely a keresztes államokra általában jellemző volt. A fentebbi szövegrészlettel ellentétben a latinok igen jó, sokszor szívélyes viszonyt alakítottak ki a keleti keresztény egyházak többségével s nem véletlen, hogy a maronita egyház és Róma uniós tárgyalásainak megkezdése, mely jóval a keresztes hadjáratok után hozza meg gyümölcsét, erre az időszakra datálódik.

Paradox módon pont azzal a keleti keresztény felekezettel volt a legtöbb súrlódás, mely történeti és teológiai szempontból a legközelebb állt a nyugati kereszténységhez: a görög orthodox-szal. Ennek magyarázata pontosan a teológiai közelségben rejlik. A többi keleti keresztény egyház már több száz éve levált az orthodoxiáról és a komoly teológiai különbségek miatt a keresztesek kvázi eretneknek tekintették őket s emiatt nem is foglalkoztak a belső egyházi ügyekkel. Ezzel szemben a görög orthodoxokat szakadároknak tartották, akiket az 1054-es skizmán kívül más komoly különbség nem távolított el a Róma által vezetett akortól. Tekintettel arra, hogy a latin és görög egyház között fennálló dogmatikai különbség jelentéktelen volt, a latinok nem fogadhatták el két párhuzamos egyházi hierarchia létét. Ennek feloldásaként a görög felső klérus helyére latinokat ültettek s nem egy esetben megnyirbálták a görög orthodox egyház évszázadok alatt felhalmozott birtokállományát is. Az ehhez hasonló konfliktusok mellett azonban számtalan példát láthatunk az ökumenikus légkörű baráti együttműködésre, mint például a betlehemi Születés Bazilika tatarozásánál, ahol az új díszítések kivitelezését együtt végezték latinok, görögök és más keleti keresztények. A helybeli keresztények saját bíróságát Cour des Syriens-nek hívták.

A hódítás véres epizódokkal tarkított, kezdeti periódusa 1110 után fordulatot vett és a megszilárduló keresztes államokban konszolidált és türelmes politika alakult ki a muszlimokkal szemben. Ez különösen fontos volt a Jeruzsálemi Királyság szempontjából, hiszen itt a vidéki lakosság zömét a muszlim földművesek tették ki, de több városban sem volt elhanyagolható a jelenlétük. Ez utóbbiak helyzete lényegesen különbözött abból a szempontból, hogy míg a vidéken élő keresztény és muszlim őslakosok az európai jobbágyokéhoz hasonló státuszban voltak, addig a városban élő keletieket nem terhelte ilyen kötöttség. Mivel a kvázi jobbágyi állapot már korábban kialakult a Közel-Keleten, a ke-

resztesekét megelőző muszlim uralomhoz képest összességében csak annyiban változott a vidéki lakosság helyzete, hogy mostantól a muszlimoknak kellett azt a fejadót fizetniük, amit eddig ők szedtek be a keresztényektől. Ez természetesen minden muszlimra, így a városban élő, többnyire a keleti keresztényekhez hasonlóan kézműiparral és kereskedelemmel foglalkozó muszlimokra is vonatkozott. Egyébiránt minden felekezet szabadon gyakorolhatta vallását s bár a muszlimoknak és a zsidóknak tilos volt Jeruzsálem falain belül letelepedniük, zarándokaik szabadon látogathatták a Szent Várost. Egy andalúziai muszlim utazó, *Ibn-Dzsubajr* leírása szerint a keresztények és muszlimok által közösen használt szent helyekre is volt példa:

„Akkó városától keletre található az ^cAjn al-Baqar nevű forrás (...) Egy mecset áll felette, melynek mihrábjá eredeti állapotában maradt, a frankok pedig saját szentélyt építettek maguknak az épület keleti oldalán. A mecsetben összegyűlnek a muszlimok és keresztények s mindegyik a saját imahelye felé fordulva imádkozik. A hely szentsége megőrződött keresztény kézben is. – Alláh tartsa meg benne az imahelyet a muszlimoknak.”

Az őslakosok saját soraikból kikerülő vezetőik, a raíszok által vezetett közösségei belső autonómiával rendelkeztek, melynek legfontosabb intézménye a Cour du Raïs, a raísz bírósága volt. Szintén a kereszties feudalizmus jellegzetességei közé tartozik, hogy az európai gyakorlattal szemben a kereszties urak soha nem alakítottak ki majorságokat, így a helybelieket nem kötelezték robotra. A megfelelő viszonyrendszer kialakítása alapvető érdeke volt a számbelileg kisebbségben levő európaiaknak és politikájuk sikerét ismerhetjük fel abban, hogy néhány elszigetelt eseten kívül a két évszázad alatt nem hallunk parasztlázadásokról. Ibn-Dzsubajr 1184-ben, mindössze három évvel a hattíni csata és az első királyság bukása előtt utazott át a Jeruzsálemi Királyságon és így írt a vidéki muszlimok helyzetéről:

„Hétfőn napkeltekor indultunk el (a frankok) Tibnín (nevű) várától. – Alláh pusztítsa el! Utunk összefüggő művelt földterületek és rendezett települések között vitt. Ezek lakói mind muszlimok, akik jól megvannak a frankokkal. Alláh mentsen meg az ilyen kísértéstől!

Aratáskor a gabona felét szolgáltatják be a frankoknak és személyenként 1 dinár 5 qirát fejadót fizetnek. Egyébbel, a gyümölcsökre kivetett csekély adón kívül nem bolygatják őket. Házuk és minden birtokuk teljesen az ő tulajdonukban maradt. Minden frank kézen levő tengerparti várost így igazgatnak; a hozzájuk tartozó vidék; a falvak és a gazdaságok a muszlimok tulajdonában vannak. Szívük bűnre csábítatik, mivel látják, hogy velük ellentétben a muszlim területeken élő testvéreikkel mennyivel rosszabbul bánnak azok muszlim urai. Ez az egyik muszlimokat súlyító csapás: a muszlim közösség a saját hitén levő urak igazságtalanságai miatt panaszkodik és ellenfele és ellensége a frank

urak bánásmódját dicséri, mivel hozzászokott azok igazságosságához. De aki ilyen helyzetbe jutott, Alláhhoz forduljon panaszával!” Ibn Dzsubajr a mekkai zarándoklatáról visszatérően írta a fenti sorokat s nem sokkal ezután a Jeruzsálemből hazatérő keresztény zarándokokat szállító itáliai hajóval hagyta el Akkó kikötőjét.

AZ ITÁLIAI KOLÓNIAK ÉS A KERESKEDELEM

A keresztes hódítás eredményeképpen létrejött latin államok elvágták Szíria városait tengeri kapuiktól és a hattíni csatáig a Jordán folyón is túl terjedő Jeruzsálemi Királyság ellenőrizte a Szíriát és Mezopotámiát a Nílus völgyével összekötő észak-déli szárazföldi kereskedelmi út egy fontos szakaszát. Új gazdasági egység alakult ki, melynek határai még a hadjáratok közepette is legalább részben nyitva álltak a kereskedők előtt. Erről így írt Ibn-Dzsubajr, aki véletlenül Szaláh-ad-Dín egyik keresztesek elleni hadjáratakor indult egy kereskedő karavánhoz csatlakozva a keresztes kézen levő Akkóba.

„A legcsodálatraméltóbb dolgok egyike, amit mesélnek, hogy amennyiben kitör a háború a muszlimok és keresztények között – még ha össze is csap a két fél és felállnak a csatások közöttük – muszlim és keresztény csoportok akadályoztatás nélkül járhatnak át köztük. (...) Eközben (ti. Szaláh-ad-Dín hadjárata alatt) nem szünetelt a frankok országán keresztül Egyiptomból Damaszkuszba tartó karavánok forgalma. Hasonlóképpen volt ez a Damaszkuszból Akkóba tartó muszlimok esetében is és a keresztényeknek sem állta útját senki s nem akadályozták útjukat.”

A keresztesek kezén levő Földközi-tenger parti városok nemcsak betöltötték nyugati kapu szerepüket, de az intenzívebbé váló kereskedelmi forgalom és az új kapcsolatrendszer révén a bizánci idők óta nem tapasztalt pezsgést vittek a térség gazdasági életébe. A 13. századi Jeruzsálemi Királyság fővárosa Akkó, mely egyben a legfontosabb keresztes kikötőváros volt, az 1240-es évek elején évi 50 000 font ezüst jövedelmet hozott a királynak. Ez nagyjából megfelelt *III. Henrik* angol király teljes évi bevételének.

A szentföldi kikötőkön átfolyó európai importárak között szerepelt a gyömbér, aloe, mirha, kámfor, szennabokor-levél és a liturgikus célokra használt tömjén. A fűszerek közül fontos volt a bors, fahéj, szerecsendió, malabár-kardamomum és a szegfűszeg. A textíliák közül vászon, selyem, damaszt, muszlin szerepeltek az árulistákon és keresett volt az európai textilipar számára festékanyagnak használt indigó, brazilfa és timsó. Fontos kereskedelmi cikk volt még a szantálfa, az elefántcsont, a damaszkuszi acélipar termékei, parfümök, gyöngyök, ékszerek és porcelántermékek. Az Európába tartó áruk listáján a keresztes államok termékei is képviseltették magukat. Az exportorientált termelés fő kategóriáit a selyem és egyéb textíliák, festékanyagok, üveg-

árak és cukorkészítmények képezték. Jelentős volt a szentföldi bor- és olajexport.

Az Európából a muszlim országokba szánt hajók rakományában többek közt francia, flandriai és angol textíliákat, rezes, higanyt, ólmot és vasat, fát, szurkot, mandulát és diót találunk. A kikötőkből tovább futó áruforgalmat már többnyire muszlim kereskedők bonyolították, de a 13. században Damaszkuszban velenceieket, Aleppóban pedig san gimignanoi kereskedőket is találunk. Ez utóbbiak a speciális toszkánai luxussáfrány kereskedelmi monopóliumának birtokosaként tartózkodtak ott, melyet drága festékanyagként használtak a muszlim világban.

Ezt a rendkívüli hasznot hozó távolsági kereskedelmet szinte teljes egészében Velence, Genova és Pisa flottái bonyolították, bár kismértékben részt vehettek benne Amalfi, Marseilles és Montpellier kereskedői is.

A Velencének, Genovának és Pisának adott óriási kedvezmények az államalapítás körüli időkből datálódtak, ugyanis csak az ő flottáik segítségével lehetett elfoglalni a kikötővárosokat. Cserébe az itáliaiak nemcsak kereskedelmi kiváltságokat, hanem a királyi fennhatóságtól lényegében független városrészeket is kaptak a meghódított településeken. Az itáliaiak csak a legfontosabb kikötővárosokban, Akkóban, Túroszban és Bejrútban telepedtek meg, az itteni kereskedelmi kolóniáikon keresztül azonban monopolizálták a keresztes államok kiterjedt külkereskedelmét és szinte valamennyi banki és hajózási tevékenységet. Noha már a kortársak számára is világossá vált, hogy gyakorlatilag államot alkotnak az államban, jelenlétük nélkülözhetetlen volt a latin államok fennmaradása szempontjából. Az ő hajóik jelentették az egyetlen csatornát, melyen az európai utánpótlás a Levanteire juthatott, a kiterjedt tranzitkereskedelemre kivetett adók pedig jelentős bevételhez juttatták az uralkodókat.

Ezekért az előnyökért azonban komoly árat kellett fizetni. Az itáliai kommunákhoz köthető, az eredetileg kifejezetten erős európai összetartozás-tudat megbontása, mivel olyan etnikai alapon szerveződő közösségek kerültek be általuk a keresztes államok meghatározó erői közé, akik nemzeti érdekeiket egyértelműen a keresztes államokéi elé helyezték. Az itáliai kolóniák magukkal hozták évszázados ellenségeskedéseiket, melynek áldatlan következményeit leginkább az 1256-tól változó intenzitással több mint tíz évig tartó Szt. Szabasz-háború illusztrálhatja, amikor a tengeri köztársaságok akkói kommunái közt kitört háborúba a Jeruzsálemi Királyság valamennyi számottevő csoportosulása belesodródott. Az itáliaiak nemcsak a keresztes államokat, hanem ellenfeleiket is ellátták a nélkülözhetetlen hadianyagokkal, hiszen a Szentföldön keresztül bonyolított kereskedelmi forgalom jelentősége és az időről időre meghirdetett pápai embargó ellenére a muszlim Alexandria és Konstantinápoly maradt a keleti Mediterráneum fő kereskedelmi csomópontja.

Az egyházi lovagrendek a keresztes államok meghatározó tényezői voltak. Elsőként a templomosok rendje alakult meg a zarándokok és a szent helyek védelmére, de példájukat hamarosan követték a jeruzsálemi Szt. János ispotály szerzetesei is, akik a militarizálódás ellenére továbbra is megtartották a betegápolási funkciót. Tekintettel arra, hogy a szerzetesi fogadalmat tett lovagok csak a pápának tartoztak engedelmességgel, a lovagrendek is államot alkottak az államban. Szerepük azonban egyértelműen pozitívabb volt az itáliaiakénál és a 13. századra legalább annyira nélkülözhetetlenné váltak a keresztes államok fennmaradásához.

A lovagrendek valódi hátszaga Európa volt, ahol a céljaikat támogató számtalan világi és egyházi személyiség adományai révén kiterjedt birtokhálózattal rendelkeztek. Az egész Európát behálózó templomos és johannita birtoktestek pedig a szentföldi háborúra termeltek. Mire a hattíni csata következményeként a tengerpartra kiszorult keresztes államok elvesztették azokat a belső területeket, amelyek eddig többé-kevésbé biztosították az önellátást, a lovagrendek készen álltak arra, hogy fogadalmukhoz hűen átvegyék a latin államok védelmét. Ők gondoskodtak a várak többségének őrzéséről és felszereléséről s szinte mindegyiket az új haditechnikai követelményeknek megfelelően tervezték át. Ekkor épültek az olyan több ezer fő befogadására alkalmas, hatalmas koncentrikus erődítések, mint a Tripoliszi Grófság északkeleti határvidékét őrző Crac des Chevalliers. A többszintes komplexum nemcsak a korszak egyik hadiépítészeti csúcsteljesítménye, hanem a körülötte elterülő vidék adminisztrációs központja is volt. Ezen szerepét jól illusztrálja a hatalmas raktárterek mellett a vár saját szélmalma és olajütője is. A lovagrendek a Crachoz hasonló, mindennel felszerelt váraikból önálló külpolitikát folytattak, tovább gyarapítva a keresztes államok uralkodóitól függetlenül politizálók egyre növekvő számát.

VÁROS ÉS VIDÉK

A keresztes társadalom, a több évezredes levantei hagyományoknak megfelelően, alapvetően városi berendezkedésű volt. Ez egyben azt is jelentette, hogy az európai gyakorlattal szemben a keresztesek többsége is a városokban lakott, amit a zömében a tengerparton fekvő városok könnyebb védhetősége is indokolt. Voltak azonban más fontos különbségek is. A szentföldi városokban soha nem alakultak ki az európaihoz hasonló kommunák, melynek legfőbb oka az volt, hogy a nemesség többsége is a biztonságos városokba húzódott vissza és jelenlétük lehetetlenné tette az ilyen irányú próbálkozások sikerét. De nemcsak az ő, hanem a tőlük különböző jogállású helybeli lakosság és az államon kívüli, itáliai kolóniák

és lovagrendek integrálása is lehetetlen vállalkozás lett volna. A kereszties államokban céhek sem alakultak ki. Ennek okát abban kereshetjük, hogy a kereszties városokban laktak azok a keleti mesteremberek is, akik ugyanazokat az iparágakat űzték, de akikkel az európai burgenses a frank-helybeli választóvonal miatt nem alkotott közös szervezeteket.

A kereszties területek legjelentősebb városa Akkó volt, ahol a lakosság száma egyes kutatók szerint elérte a 60000-et. A nagy kiterjedésű és többszörös védőfallal körülvett város jól tükrözte a Jeruzsálemi Királyság politikai megosztottságát. Külön erősített negyede volt az itáliai kommunáknak és a királyi erőd mellett saját várai álltak a lovagrendeknek is. A város gazdasági központját a kikötő körzete képezte. Itt folyt át az a hatalmas volumenű tranzitkereskedelmi forgalom, melynek a város gazdagságát köszönhetette. A félszigetre épült Akkót nagy kiterjedésű mezőgazdasági területek; kertek és szántóföldek határolták a szárazföld felőli oldalon. Ezek többségét muszlim földművesek művelték.

A hódítás első hullámát követően számtalan kísérlet történt arra, hogy az európai telepések a tengerparttól távolabb eső, mezőgazdasági művelésre alkalmas területeken is megtelepedjenek. A kereszties államok ellátása szempontjából igen fontos volt, hogy művelés alá vonják a muszlim beháborúkban és a kereszties hódítás korai szakaszában elnéptelenedett földeket. Az uralkodók, a jelentősebb egyházi szervek és néhány báró által kezdeményezett folyamat eredményeképpen a 12. század második felére több európai lakosságú falu is létrejött, melyek sok vonásukban eltértek a helybeliek településeitől. A kizárólag keresztények lakta vidékeken alapított falvakat jelentős kedvezményekkel odacsalogatott szabad hospesek lakták. Ilyen település volt a Szent Sír kanonokjai által 1164-ben alapított Parva Mahumeria Jeruzsálem közelében. Az őslakosok szabálytalan alaprajzú falvaival ellentétben a frank falu egyforma méretű házai a jeruzsálemi út két oldalán sorakoztak. A település szélén egy templom és a gazdatiszt erődszerű udvarháza állt nagy boltozott termekkel, ahol ellenséges támadás esetén nemcsak a termények, hanem a falu lakói is menedéket találtak. Az európai típusú házakat kétszintesre építették: egy gazdasági célokat szolgáló boltozott alsó és egy lakócélokat szolgáló felső szinttel. A 29 feltárt épület közül egyben pékséget, a többiben olajpréseket találtak, melyek egyértelművé teszik az olívatermelés fontosságát ezen a területen. Az európai telepes falvak azonban nemcsak szabályos elrendezésük és erősített jellegük révén különböztek a helybeliek falvaitól, hanem méretükben is. Míg a hagyományos közel-keleti falvak lakosainak száma 100–150 fő körül mozgott, a keresztieseké 500 fő körül volt, de például Magna Mahumeria lakóinak száma 1187-re elérte a 700 főt.

A telepítési folyamat az egyre gyakoribb muszlim portyák miatt fokozatosan elhalt és az 1187-es hattíni csatát követően az európai falvak többsége elnéptelenedett, elpusztult. Ez azonban nem jelentette azt,

hogy a 13. századra teljesen eltűntek, illetve hogy a többnyire a tengerpartra viasszasorult keresztetek felhagytak volna a kezükön maradt városok és erődök mellett elterülő vidék mezőgazdasági termelésének fellesztésével. A Szafed várának építéséről az 1260-as években készült beszámoló hűen tükrözi, hogy milyen szerepet játszott az új templomos erődítés a környék biztonságossá és művelhetővé tételében s hogy milyen szoros kapcsolat fűzte a várat a körülötte elterülő vidékhez.

„Azok tapasztalatai alapján, akik tudják, hogy felépítése előtt a szaracénok, beduinok, khorezmiek és turkománok rendszeresen rajtaütöttek Akkón és a többi keresztény földön, felismerheted, hogy milyen hasznos és fontos ez az erőd a keresztény területek egésze és milyen káros a hitetlenek számára. Szafed várának építésével bástya és akadály állíttatott és nem mernek többé a Jordán folyótól Akkóhoz menni, csak ha igen nagy számban vannak. Akkó és Szafed között a megrakott hátszállatok és szekerek biztonságban közlekedhetnek és a földeket szabadon lehet művelni. Ezzel szemben a Jordán folyó és a Damaszkusz közti föld műveletlen és olyan mint a sivatag, a Szafed várától való félelem miatt, ahonnan nagy portyákat, rombolásokat és pusztításokat visznek végbe egészen Damaszkuszig. A templomosok sok csodálatos győzelmet arattak a hit ellenségei felett, melyeknek felidézése nem egyszerű, mivel egészen nagy könyvet lehetne megtölteni velük.

Semmiképp sem szabad elfelejtenni róla, hogy Szafed vára alatt Akkó irányában egy váralja település, vagy nagy falu van, nagy piaccal és számos lakóval s mindezeket meg lehet védeni a várból. Ezenfelül a Szafedi uradalomhoz és környékéhez több mint 260 falu tartozik, melyeket franciául ville-nek mondanak s melyekben több mint 10 000 ijjal és nyíllal felszerelt ember található azok mellett, akiktől nagy pénzeket lehet adóként behajtani, amelyet Szafed vára és azok közt a rendek, bárók és lovagok közt lehet szétosztani, akik a falvakat birtokolják. Ezekről a helyekről Szafed építése előtt keveset vagy semmit sem tudtak begyűjteni s ma sem tudnának, ha azóta fel nem épült volna a vár, mivel mind a szultán és más szaracénok birtokában voltak.”

A KÖLCSÖNHATÁS

A Levantén megtelepedett európaiakat összességében kevésbé befolyásolta az a gazdag kulturális közeg, mely körülvette őket. Ahogy a kereszties államok szervezete is alapvető vonásaiban európai maradt, úgy a szentföldi latinok is többnyire csak az adott közegben praktikus dolgokat emelték át mindennapi életükbe anélkül, hogy ez alapvető gondolkodásmódbeli változást idézett volna elő. A kereszties nemesek előszeretettel alkalmaztak például keleti orvosokat és tudunk olyan esetről is, amikor egy lovag csakis a helybeli szakácsa által készített, disznóhúsmentes ételeket fogyasztott. A híres *Ibelin* család bejrúti toronyának bizánci pompája legalább olyan távol állt kiképzésében a nyirkos európai lakótoronyok monoton tömegétől, mint amekkora az őket elválasztó fizikai távolság volt.

„Az egyik újonnan épített toronyban rendkívül díszes termet láttunk ... A torony erős alapokon nyugvó, jó fekvésű építmény, melynek egyik oldala a tengerre és a torony előtt elhaladó hajók irányába néz, a másik oldaláról pedig mezőket, kerteket és a leggyönyörűbb helyeket látni. Gon-

dosan kidolgozott márvány padlózat borítja alját, mely a könnyű szellő által felborzolt vízfelszint utánozza (...) A terem falait valójában végig márvány borítja, mely finom megmunkálása révén különböző függönyök benyomását kelti (...) Boltozata oly hűen utánozza az égbolt színeit, hogy a felhők mozogni, a szél fújni látszik, (...) A terem közepén egy sokszínű márvánnyal borított medence található (...) A közepéből sárkány emelkedik ki, (...) mely kristálytisztá vízsugarat lövell a magasba oly bőségben, hogy ez a magasból alázuhogva, a forró napokon nedvesíti és hűsíti a levegőt (...) Boldogan üldögnének itt életem végéig.”

A Szentföldön élő európaiak minden látszat ellenére az európai identitásához és hagyományaihoz kitartóan ragaszkodó konzervatív társadalmi réteget alkottak, amit csak nagyon vékony mázzal fedett be a Kelet. A keresztes államok valójában soha nem váltak a civilizációk közötti kulturális csere területévé.

A más vallások és etnikumok közötti lét azonban mégsem volt háttástan. A forrásokban rendre visszatérő elem, hogy a hosszabb idő óta keleten élő frankok sokkal toleránsabbak voltak a helybeliekkel, mint a nyugatról újonnan érkezett társaik. *Uszáma ibn Munkidz* sajjari emír így ír erről:

„Mindazok, akik újonnan telepedtek meg a frankok tartományaiban, sokkal bárdolatlanabban viselkedtek, mint azok, akik már megszokták a környezetet és baráti viszonyban élnek a muszlimokkal.

A következő történet bizonyítja ezeknek a frankoknak a bárdolatlanságát – Allah tegye őket visszataszítótá és utálatossá! – amely jeruzsálemi látogatásom során esett meg velem. Bementem az al-Akszá mecsetbe, amelynek az oldalában volt egy kis mecset, amit a frankok keresztény templommá alakítottak át. Minden alkalommal, amikor bementem az al-Akszá mecsetbe, amely a templomos lovagok, jó barátaim tulajdonában volt, ezt a kis mecsetet üritették ki nekem, hogy, ott imádkozhassam. Egy nap is bementem, elmondtam az Alláhu akbart és hozzákezdtam az imádkozáshoz, amikor hirtelen rám támadt az egyik frank, megragadott és arcomat kelet felé fordítva rám kiáltott: „így imádkozz!” Néhány jelenlevő templomos lovag erre odasietett, megragadták és kidobták, én meg újra hozzákezddtem az imádkozáshoz. Azonban hamarosan ugyanaz az ember ismét rám vetette magát, a kapott figyelmeztetések ellenére és miközben arcomat kelet felé kényszerítette, ismét azt kiáltotta felém: „így imádkozz!” A templomos lovagok ismét odamentek hozzá és kihajították, tőlem pedig elnézést kértek, mondván: „Ez az ember idegen itt, csak néhány napja érkezett ide a frankok országából s még nem látott olyat, hogy valaki ne kelet felé fordított arccal imádkozott volna.” „Most már eleget imádkoztam” – mondtam nekik, azzal mentem is kifelé. Nagyon elcsodálkoztam ezen a sátnon, aki eltorzult arccal és rémülettel, értetlenül nézte, hogy valaki a qibla felé fordulva imádkozzék.”

*

A két évszázadig fennálló keresztes államokban olyan európaiak generációi nőttek fel, akik ott születtek, éltek le életüket és haltak meg anélkül, hogy valaha is látták volna azokat az országokat, ahonnan őseik elindultak, amelyek szokásaihoz annyira ragaszkodtak.

Akik túléltek a mamlúkok véres hadjáratát és el tudtak menekülni a Szentföldről, nem Európába tértek vissza, hiszen soha nem is látták. A menekültek tömegei a legközelebbi kereszties államban, Cipruson telepedtek le, ahol az egykori kis halászfaluból, Famagusztából néhány év-tized alatt a Földközi-tenger keleti medencéjének egyik legpompásabb metropoliszát hozták létre. A szentföldi kereszties államok emléke azonban tovább élt.

Amikor a 14. század végén egy utazó azután érdeklődött, hogy miért öltenek fekete fátylat a famagusztai nők, ha kilépnek az utcára, azt a választ kapta, hogy azért, mert Akkó elestét gyászolják.

A QASZÍDA. VÁZLAT EGY ARAB IRODALMI FORMA KORAI TÖRTÉNETÉHEZ

Az arab nyelv az iszlám kialakulásával és a muszlim birodalom térhódításával az i. sz. 7. század eleji Arab-félsziget különböző nyelvjárásokra támaszkodó közarab koinéjából rövid kétszáz év alatt a mediterráneum és a Közép-Kelet uralkodó érintkezési eszköze lett. Az Andalúziától Indiáig és Szamarkandtól Szudánig terjedő hatalmas földrajzi területen elsősorban a vallástudományok, a jog, a közérinkezés terén töltött be jelentős funkciókat, de kétségtelen szakrálispolitikai jellege mellett a tudományos és művészeti élet nélkülözhetetlen hordozója is lett.

Az arab nyelv jellegzetes hangrendszerének és sajátos írásának széduletes iramú elterjedését gyakorlatilag semmi sem tudta megállítani. Uralkodó szerepét a politikai berendezkedés ideológiai támaszát jelentő kinyilatkoztatás, a Korán biztosította, amit a fokozatosan kialakuló tanítás „Isten szavának” (*kalám Alláh*) tartott, nyelvi-irodalmi értékeit pedig „felülmúlhatatlannak” tekintettek (*i^cdzsász al-Qur’án*). Az i. sz. 10. századtól kezdődően azonban a muszlimizált, de nem arab származású népek identitásuk megfogalmazására önálló művelődést alakítottak ki és ehhez saját nyelvük arab ábécén alapuló írásrendszerét is kidolgozták. Hosszú történeti folyamatban és fokozatosan tört be a muszlim udvari kultúrába előbb az újperzsa, majd az oszmán török és az urdu nyelv. A közös vallásnak a mindennapi élettől távoli, szakrális nyelve és a hozzá kapcsolódó vallásos alapú művelődés részleteiben arabizálta ezeket a nyelvi kultúrákat, de lehetőséget adott a saját nyelvtudomány, az irodalom, a saját újperzsa, török stb. írásbeliség kibontakoztatására. Az arab nyelv és a Korán kitüntetett helyzetét a jogtudomány igényessége és folyamatos érdeklődése biztosította. De a Korán homályos helyeinek értelmezése, a társadalmi normák szabályozása gazdag és részletező interpretációt (*tafszír*) és (többek között) az ehhez elengedhetetlen nyelvtudomány és retorika kidolgozását tette szükségessé. A nyelvi problémák megoldását támogató párhuzamos helyeket a szóbeli és írásbeli arab hagyományokból nagy gonddal összeállított irodalmi anyag biztosította. Értelemszerűen az az ellentmondásos helyzet állt elő, hogy a szakrális szöveg, a Korán megvilágítását az iszlám előtti kor (*dzsáhilja*) irodalmi dokumentumai biztosították s ezáltal a Korán és a pogány kori irodalmi örökség kettős korpusza képezte a középkori muszlim művelődés alapját. A vallásjog értelmező tudományai révén tehát birodalomszerte elterjedt az arab

nyelvnek a Korán melletti másik nagy öröksége, az iszlám előtti arab költészet is. Nem meglepő, hogy a világ oly távoli sarkaiban, mint Malajzia és Szenegál vagy Tádzsikisztán és Szomália, ismerték és alkalmazták és évszázadokon át tanulmányozták azokat az irodalmi formákat, amelyek eredetileg a pogány arab törzsek között vagy a muszlim udvari kultúrában alakultak ki.

A legjobban elterjedt arab eredetű formák az arab irodalomra átfogóan jellemző *qaszída* és az udvari költészethez kapcsolódó *ghazal*. A szerelmi költeményként definiálható ghazal poétikájának és fejlődésének kérdéseit félretéve, a következőkben a qaszída sajátosságaival foglalkozunk. A qaszída a kézikönyvek és lexikonok szerint „célköltemény”, dicsőítő óda, ami az iszlám előtti korban a közösségi költészet funkcióját töltötte be, majd a középkori muszlim udvari költészetben többnyire az uralkodó politikai elismertetésének eszköze lett. Az összehasonlító irodalomtudomány bizonyítja, hogy ez az irodalmi forma szinte valamennyi iszlámmal érintkezésbe került nyelv irodalmában megtalálható. A fordítások és átdolgozások révén olyan irodalmakba is bekerült, mint a spanyol vagy a portugál. Ezért eredetének és kialakulásának története a szűkebb arab irodalomtörténeten túl sokkal tágabb érdeklődésre tarthat számot.

AZ ARAB KÖLTÉSZET KUTATÁSÁNAK NÉHÁNY KÉRDÉSE

Mielőtt azonban az arab irodalom reprezentatív irodalmi formájának genezisével foglalkoznánk, néhány sarkalatos kérdésben állást kell foglalnunk. Az iszlám előtti arab költészet tudományos vizsgálatának előfeltétele ugyanis, hogy a rendelkezésünkre álló anyag hitelességének sokat vitatott kérdésében indokolt és igazolható álláspontot alakítsunk ki és másfelől, hogy az anyag valóságos természetének megfelelő módszerrel végezzük a vizsgálatot.

Viszonylag egyszerűbb helyzetben vagyunk a módszert illetően, hiszen *Goldziher Ignác*nak az arab költészet korai történetét, közelebbről a korai költészet szatirikus irodalmi formájának, a *hidzsá*-nak mozgását elemző munkája világossá tette, hogy e költői anyag sajátosságainak kutatása nem végezhető el a romantika utáni, modern irodalomelméleti vagy esztétikai fogalmak felhasználásával. Goldziher elemzései hívták fel arra a figyelmet, hogy ezt az örökséget nem lehet a „hivatásos” irodalomra vonatkozó, a hivatásos irodalmat jellemző beszédmód keretén belül értelmezni. Az adekvát kérdések megfogalmazásához inkább abból célszerű kiindulni, hogy ez az arab nyelvű költészet (ha nem lenne nehézkes a kifejezés, „irodalmisságot” mondanék) az „eredeti” törzsiség világát és világlátását mutatja, mégpedig „szakrális összművészetnek” nevezhető formában, amiben egyebek között a má-

gikus és a tisztán racionális elemek el-nem-különíthetően összeolvadnak és egymásba fonódnak. Goldziher etnológiai-antropológiai módszerrel vizsgálta a szatirikus irodalmi formát, meglátásai máig érvényesek, módszere példamutatónak látszik, de sajnálattal állapíthatjuk meg, hogy több mint száz évvel ezelőtt végzett kutatásai csak az utóbbi évtizedekben kerültek az érdeklődés homlokterébe.

Másfelől ismert, hogy az iszlám előtti korból rendelkezésünkre álló anyag forráskritikai elemzése és a hitelesség megállapítása rendkívüli nehézséget jelent. Eldöntendő kérdés, hogy a hagyományokban szereplő művek valóban az iszlám előtti korból származnak-e és hogy valóban a megnevezett alkotó művének tekinthetők-e? Ebben a kérdésben évszázados álláspontok állnak egymással szemben. Jellemző, hogy már arab forrásaink is beszámolnak a hamisításokról: *Hammád ar-Ráwija* (megh. 772 k.) *Khalaf al-Ahmar* (megh. a 8. sz. végén) hírhedett hamisítók voltak, akikről utódaik többnyire úgy nyilatkoztak, hogy „tevékenységük (itt Hammádról van szó) eredményeképpen a régi költészet tönkrement, azt már sohasem lehet helyrehozni”. Mindazonáltal az európai és a legújabb keleti kutatásban lényegében két álláspont alakult ki. Az egyik nem ismeri el a rendelkezésünkre álló anyag hitelességét. Ezt képviselte *D. S. Margoliouth* és utána az egyiptomi tudós, *Táhá Huszajn* is. Az elmentés álláspont képviselői nem fogadják el az előbbieket hiperkritikus meglátásait és legalábbis egy „eredeti mag” létezését fenntartják. Úgy tűnik fel, hogy a különböző álláspontok ezt a két lehetőséget variálják. A problémát az okozza, hogy a forráskritikai elemzések szerint a művek létrejötte és lejegyzése között két-három évszázad telt el s másfelől, módszertanilag az, hogy az újabban alkalmazott „oral poetry”-elmélet, ami az egyes művek létmódját „composition-performance”-ként definiálja, nem ismeri az „eredeti” mű fogalmát. További kérdésként az írásbeliség korai meglétét, a szándékos vagy félrehalláson alapuló hamisítást stb. tárgyalják s ezek hol az egyik, hol az másik álláspont megerősítését szolgálják. Mindenesetre a korai arab költészetet a szóbeliség irodalmának kell tartanunk és úgy gondolom, hogy elfogadhatjuk *Ewald Wagner* kiérlelt véleményét, aki a kérdés történetének összefoglalása után végül azok mellé áll, akik elismerik az eredeti mag meglétét, „abban a reményben, hogy a kétségtelenül felismerhető hamisításokat (is) olyan jól készítették, hogy azokkal a teljes képet nem rombolták szét s így a régi arab költészet egységnek tekinthető”.

AZ ARAB KÖLTÉSZET ÁLTALÁNOS FORMAI JELLEMZÉSE

A középkori arab irodalomtörténeti kutatás meglepetése, hogy ez a költészet viszonylag kiérlelt eszközkészlettel felszerelve jelent meg a világirodalomban. Már korai emlékeiben megfigyelhetők azok a ritmikai, rimtechnikai és az előadásra, a szóbeliségre utaló sajátosságok, amelyek majd a huszadik századig érvényesek lesznek. A prózai megnyilatkozásoktól a monoritmikus előadásmód és a monorímes szerkesztés különbözteti meg. Ezen túlmenően az iszlám előtti költészet ritmikai-funkcionális szempontból alapvetően két csoportra osztható. Egyfelől a kiérlelt ritmikai szerkezetet mutató *qarid*-versekre, másfelől pedig az ún. radzsaz-ritmikát mutató *radzsaz*-költészetre. Az utóbbi a mágikus varázsének műfajához közelítő eredetibb nyelvi, ritmikai és szóhasználati-tematikus sajátosságokat mutat, amit a rímes prózától (szadzs^c) a minimális ritmikai rendezettség különböztet meg. Mint Goldziher, majd újabban *D. Frolov* kimutatta, az arab költészet fejlődésének meghatározott fokát és korlátozott mágikus-varázsló érvényességi körét mutatja ez a forma. Ezzel szemben a *qarid*-versek tematikai szempontból két irodalmi formát mutatnak: a monotematikus *qit'á*-t ('darab') és a politematikus *qaszidát*. Ezek a ritmika és a tematika szempontjából különülnek el a költemények előbbi csoportjától és ezek merítették ki a tulajdonképpeni költészet fogalmát a korai arab társadalomban. Alkotójuk a költő, arab szóval a *sá'ir* ('aki tud/érez': azaz olyan dologról tud beszélni, amiről más nem tud nyilatkozni), hagyományozója pedig a szóbeliség világára jellemző módon a hivatásos költeménymondó, a *ráwí*. Társadalmi helyzetük a költészet státusával, szakrális funkciójával szorosan összekapcsolódott, aminek elismerése az arab irodalomtörténeti hagyományban úgy jelent meg, hogy az iszlám előtti költészetet „az arabok díwánjának ('ismeretgyűjteményének')” tekintették, miközben azt tartották, hogy „a költők a régieknél a próféta szerepét töltötték be”.

A művesebbnek tekintett *qarid*-költészet alapegysége a sor (*bajt*). Ez ritmikailag közel azonosnak tekinthető két felsorból áll és ez a szerkesztési mód szinte napjainkig végigkíséri az arab nyelvű költészetet. A *qaszida*-költészet is ebbe a *qarid*-csoportba tartozik. A ritmus kialakítása szempontjából az időmérték meghatározó szerepet játszik, de nem lehet figyelmen kívül hagyni a hangsúlyt sem: a két felsorra osztott sor ritmikai képletét alakító ütemeken belül az emelkedő ti – tá (rövid – hosszú) vagy (ritkábban) az ereszkedő tá – ti (hosszú – rövid) szótagblokk adja meg a sor lejtését, mégpedig úgy, hogy a blokkban mindig a hosszú szótagon van a hangsúly. Minden ütem egy ilyen szótagblokkból és több hangsúlytalan, az időmérték szempontjából közömbös szótagból áll, de úgy, hogy a szomszédos ütemek kitüntetett szótagblokkjai között két szótagnál több nem lehet. A felsorok általában szimmetrikusak, egyenként kettő-négy ütemből állnak és éles cezúra

választja el őket egymástól. A sorvég határozott szintaktikai és szemantikai zárást jelent. A nyelv adta lehetőségek alapján történetileg tizenhat ritmusképlet alakult ki, de ezek gyakorisága és közkedveltsége változó, hiszen a statisztikák szerint a leggyakoribb négy ritmusképlet (tawíl, baszít, wáfír, kámil) a művek közel hetven százalékát uralja.

A rím végigvonul az egész költeményen s mivel a címadás még ismeretlen volt, gyakran a rímmel azonosították a szerzők alkotásait: adott költő Lámijája „l”-rímet tartalmazó költeményét jelenti. Jellegzetes hanghordozással, széles taglejtéssel, alkalmanként a ritmust biztosító hangszer kíséretében, mintegy recitálva és kétségtelen ünnepélyességgel, hullámszerűen jelentkező ciklusos ismétlésekkel adják elő a költeményt. Így az előadás különbözik a közbeszédtől, a retorikus tanácskozó megnyilatkozásoktól és később a Korán-olvasástól is.

A két fősoros szerkesztés úgy értékelhető, hogy abban a poétikai szabadság és a poétikai kötöttség egymással ellentétes elveinek dinamikája érvényesül. Az egyik oldalon a forma adta tágasság figyelhető meg, a két fősoros szerkesztés egyszerűsége, hajlékonysága és alakíthatósága. A változatos ritmusképletek szerint húsz-harminchat szótag! is lehet egy sorban, amit ha összevetünk a négy soros felező nyolccsal vagy akár a klasszikus szonett strófájával, jól láthatjuk, hogy ez a forma valóban kifejezésbeli tágasságot, poétikai szabadságot biztosít a költőnek, aki könnyedén kezelheti a témát, a tempót, a ritmust és az előadásmódot általában véve. A kötöttség ezzel szemben két olyan elvárásban fogalmazható meg, aminek minden körülmények között meg kellett felelni: a két fősoros szerkesztést a költő nem adhatta fel, sőt, két majdnem azonos terjedelmű fősort kellett kialakítania, az ismert hangsúlyos cezúrákkal. Formai követelmény volt továbbá a másik poétikai elvárás is, ami szerint a fősorok szintaktikai struktúrájának követnie kellett a sor két részre szakított szerkesztését. Érdekes paradox helyzet előtt állunk: érvényes a költői szabadság és meg kell felelni a kötöttség, a korlátozottság, a mozdíthatatlanság követelményének. De tulajdonképpen ez a feszültség és szembenállás biztosítja a költemény működését: az elemek egymásnak feszüléséből, a szabadság és a kötöttség szembenállásából hajt ki a költemény. Ha a kinyomtatott versekre nézünk, akkor valóban az lehet a benyomásunk, hogy ez a költészet rendkívül monoton. Tudni kell azonban, hogy olyan költészetről van szó, amit hangos bemutatásra, előadásra szántak, amit változatos tempóban mutattak be, melynek során a hangerő, a hangszín, a hangsúlyozás, a gesztusok és más előadói eszközök, mint a ruházat, ütőhangszerek stb. érvényes változatosságot emeltek a „műbe”. Szorosan kapcsolódik az előadás performance-jellegéhez, hogy a költeményt ciklus-hullámok alkotják, amelyek akár már két sorból, de gyakrabban egész sornyalábokból állnak s így egyfajta sorok feletti ritmikai és szemantikai egységet alakítanak ki. Ezek a ciklusok önmagukon belül a jelen-

tés, a belső rím, az érzelmi tényezők és a képanyag egységét mutatják. Általában véve a ciklus a nyugalmi helyzetből indul, lassan, széles mederben, máskor egyetlen lendülettel emelkedik egyfajta tetőponthoz, majd visszamerül a feloldódásba és a nyugalomba, hogy újra nekilendüljön, emelkedjen és megpihenjen. A ciklusok ilyen áradatában válik érthetővé a középkori szerzők megállapítása, akik „ékkövekkel díszített nyakláncnak” vagy „gazdagon színezett szőnyegnek” tekintették a költeményeket. A *maqám*-elv működéseként értelmezve a jelenséget, azt lehet mondani, hogy a költemény a feszültség és az oldódás sorozatából épülő ciklusokból áll s így folyamatosan fenntartja a hallgatóság figyelmét.

Az iszlám előtti költészet általános formai jellemzését zárva arra hívjuk fel a figyelmet, hogy a ritmus, a rím és az előadásmód tekintetében olyannyira mozdulatlan hagyománnyal van dolgunk, hogy az szinte megkérdőjelezheti, egyáltalán kétségessé teheti, hogy volt-e, lezajlott-e valamilyen változás ebben az irodalomban. Fölvetődik az a kérdés is, hogy vajon az iszlám kialakulásával összefüggésben módosult-e a költői kánon? Látszólag egyszerű a válasz, hiszen a középkori arab kritikai értékelésben világosan elkülönül egymástól az iszlám előtti és a muszlim birodalmi, udvari irodalom. Fölmerül az is, hogy vajon a qaszida mint politematikus irodalmi forma megváltozott-e az új körülmények között s ha igen, akkor miben különbözött iszlám előtti elődjétől. A válaszhoz kitérőt kell tennünk a középkori arab költészet két élesen elkülöníthető korszakának a jellemzése érdekében.

AZ INSPIRÁCIÓ A KORAI ARAB KÖLTÉSZETBEN

A középkori arab irodalom történeti mozgását a korabeli kritika a régiek (*qudamá*) – újak (*muhdaszín*) szembeállításával értelmezte. Feltételezve, hogy a valóságnak megfelelő megfigyeléseik voltak, a következőkben az arab irodalom korai történetének erre a szembeállításra épülő sematikus összefoglalását kíséreljük meg, ennek során az inspirációs és a tekhné jellegű költészet paradigmáit állítjuk egymással szembe.

Az inspiráció és a tekhné (mesterség) kérdése a kezdetektől végigkíséri az irodalomelméleti gondolkodást; egymással szemben álló fogalmakként jelentkezik az irodalomelmélet történetében s lényegében azt fogalmazza meg, hogy az irodalmi mű alkotója valamilyen transzcendens entitás közreműködésével vagy saját mesterségbeli tudásának és jártasságának alkalmazásával, tehát hogy természetfölötti beavatkozással vagy kizárólag saját erejére támaszkodva hozza-e létre a művet. A mesterség megtanulható és elsajátítható tudást jelent, fogásokat és eljárásokat, míg az inspiráció képze az alkotó szubjektum élményére támaszkodik, arra a tapasztalatra, hogy az alkotás során bizonyos

anyagrészek a tudatosságon, a diszkurzív gondolkodáson kívüli terület-ről előlépve követelnek helyet az aktuális műben. A legtöbb kultúrában a mesterséget a racionálisan értelmezett hagyomány biztosítja az alkotók részére, míg az alkotás során megnyilatkozó, de a tudatosság határára kívüli területeket az istennel azonosítják és a jelenséget az isten beavatkozásával, a szubjektum oldalán az isteni megszállottsággal (*mania, enthousiasmus* vagy *furor poeticus*) magyarázzák. A költő és környezete számára irracionális történetekben, invokációkban, fohászokban jelenik meg ez az isteni megszállottság.

Az inspiráció és a mesterség szétválása az irodalom fejlődésének következménye volt és a társadalom történetének viszonylag későbbi időszakában jött létre. A költészet (irodalom) fejlődésében feltételezett korábbi korszakot döntően az inspiráltsággal, az isteni beavatkozásával írják le. Ebben az értelemben olyan korai korszakról van szó, amiben a társadalmi funkciók, amelyek az adott emberi közösség megszervezését, fennmaradását és továbbvitelét biztosítják, illetve ezeket konkrét gyakorlati formában jelenítik meg, mindig mitikus, mágikus, rituális jelentőséggel bírnak és szakrálisnak tekinthetők. A gondolkodás, a világlásajátítás olyan korai fázisa ez, amiben a különböző funkciók még nem különültek el egymástól s így a vallásos, az etikai, a politikai és bizonyos tekintetben a tudományos érdeklődéssel együtt a költészet s vele az esztétika is differenciálatlan része az ember világra fordulásának, önellsajátításának. Ez az állapot a szakrális fokozatos elvesztésével bomlik fel, mégpedig úgy, hogy a döntően szimbolikus gondolkodással szemben fokozatosan tért hódít a racionális gondolkodás. Az átalakulás a racionalitás fokozatos és mind erősebb térhódítását jelenti. Ennek következtében a mítosz teológiává és filozófiává alakul, a mágiából technika lesz, a költészet alkotásában és megítélésében a megszerezhető, átadható, kodifikálható tudás, illetve a mesterség szempontjai kerülnek előtérbe.

Az arab költészet vonatkozásában az inspiráció és a mesterség paradigmáival kapcsolatban már Goldziher kutatásai jelentős eredményeket hoztak. Ezek rögzítették, hogy 1) a korai arab költészetben meg lehet különböztetni a tisztán emberi és a dzsinní (démon, szellemi létező) által inspirált költemények csoportját; és hogy 2) az inspiráció nem a költészet egészére, hanem csak a „hivatalos” hidzsá’ költészetre vonatkozott. Jól látható, hogy a leírt helyzet a feltételezett eredeti állapottal szemben részben az inspirációs, részben a mesterség jellegű paradigma alá tartozik, olyan állapotot ír le, ami annak a folyamatnak a pillanatfelvételét rögzíti, amiben a cél-eszköz elvét érvényre juttató racionalizáció zajlik.

Tudjuk, hogy az iszlám előtti költészet a kritika hagyományai szerint az arabok tudománya, az arabok ismereteinek, tapasztalatainak regisztere (*diwán al-‘arab*), abban az értelemben, hogy a költészet a közös-

ség egészére, egyes tagjaira, életmódjára, földrajzi és társadalmi környezetére, harcaira és sikereire, legáltalánosabb létezésére vonatkozó tudást, ismeretet tartalmazott. Fő műfajai a hősiességet megfogalmazó többreszes dicsőítő költemény, a qaszída és ellentéte, a gúnyvers, a hidzsá'. Az iszlám előtti arabok animisztikus világképében a dzsinnik töltötték be az emberre ható transzcendens entitások szerepét. A források jórészt az iszlám korai időszakára jellemző felfogást tükrözik. A középkori muszlim irodalmár, *al-Tha'álíbí* így foglalta össze a dzsinnik és a költők viszonyára vonatkozó ismereteit: „A költők azt gondolták, hogy a sajtánok teszik a költeményeket a szájukba, hogy a sajtánok tanítják a verset nekik s ők segítenek nekik a verselésben. Úgy tartják, hogy minden kiváló (*fahl*) költőnek [saját] sajtánja van, aki az ő nyelvél mondja a verset. Annak a költeménye jobb, akinek 'jobb' sajtánja van. Az ezzel foglalkozó kutatásból és tanulmányozásokból származik, hogy név szerint említették az egyes sajtánokat. Azt mondták, hogy al-A'sá' sayt'nja Mishál, al-Farazdaq-é 'Amr és Bassár-é anqawaq volt...” A források az ember és a dzsinnik/sajtánok kapcsolatának helyszínét elhagyott, a lakott helyektől távol eső vidékhez, éjszakához, sötétséghez, rendkívüli alkalmakhoz kapcsolják és a kapcsolat kialakulásakor az ember magatartásában a szokásostól eltérő, szélsőséges jegyeket állapítanak meg. A híradások többfélék lehetnek. A megszállottságról nyilatkozhat maga a dzsinní az olyan történetekben, amelyekben a beszélő elmondja, hogy az általunk korábban ismert személyiség, akivel a dolog megesett, valamely lakatlan, elhagyott vidéken találkozik egy furcsa „idegennel”. A kölcsönös megvendégelés és egymás származásának, hovatartozásának megismerése után verseket mondanak, mégpedig úgy, ahogy ezt a sivatagi életmódban szokásos „találkozás” rituálé megkívánja. A versmondás során azonban hősünk váratlanul felismeri, hogy az „idegen” által szavalt költemények X vagy Y híres költő általa is ismert művei közé tartoznak és ennek a felismerésének hangot ad. Erre az „idegen” (tehát a dzsinní vagy a sajtán) szinte minden történetben ismétlődő válasza úgy hangzik, hogy „Hol van X vagy Y költészete N költészetétől?”, ahol „N” az adott és a beszélgetésben részt vevő „idegen”, azaz a dzsinní/sajtán személyneve. Máskor maga a költő mondja: „Gondold meg, nem mondtam a verset én, csak ha Mish'ł élesítette nekem azt. // Két igaz társ vagyunk mi s köztünk szeretet van, dzsinní és ember együtt leszünk szerencsések.” A források egyértelművé teszik, hogy csak a kiváló (*fahl*) kategóriába tartozó költők tevékenységéhez kapcsolódik a dzsinní-képzet. *Al-Dzsáhnizál* (megh. 868) olvashatjuk, hogy „Azt gondolják, hogy minden kiváló költőnek (*fahl*) külön sajtánja van, aki a költő nyelvél mondja a költeményt.” Erre utal az invocációnak a világirodalomban jól ismert helyzetét felidézve al-A'sá' költői beszámolója: „Szólitottam igaz társamat, Mishált, kiáltva hozzá:// Ó, Dzsuhunnam! Adj ver-

set a becsmérleendő alávalóra!” Megfigyelhetjük azonban, hogy a száz évvel később élt *al-Farazdaq*-ról (megh. 730 k.) szóló történetben valamelyest módosult a szituáció. Ez a tudósítás részletesen beszámol arról, hogy miután a költő nem tudott frappáns verset kitalálni, kiment a sivatagba és fennhangon hívta (dzsinní-) társát, ^cAmrt. Ez a hívásra megjelent és kisegítette a költőt. A helyzetet úgy is értelmezhetjük, hogy a költő csak akkor hívja a segítséget és a támogatást, ha saját erejére támaszkodva nem tudja teljesíteni költői hivatását. Közelebbről vizsgálva megfigyelhetjük, hogy formailag az inspiráció belső történetének egyik állomására érkeztünk: a kiindulás alaphelyzete az, hogy az alkotó szöveges formában idézi meg a transzcendens létezőt. Al-A^csá’ költeményében még úgy értelmezhetjük a dzsinní szereplését, mint aki közvetlenül, módoltság nélkül támogatja a költő tevékenységét és a kapcsolatukat a „barátság, szeretet” (*mawadda*) jellemzi, a kapcsolat leírása/jelzése a mű része és magától a költőtől származik. Al-Farazdaq esetében azonban lényeges módosulás figyelhető meg. Az invokáció felismerhető, de jelentősebbnek tetszik, hogy a történet szerint költő csak a végső esetben veszi igénybe a dzsinní-társ segítségét. A történetet nem ő adja elő és jellemző módon nem verses formát használnak hozzá. A párhuzamos helyekre utalva talán megkockáztatható az a megállapítás, hogy itt annak a folyamatnak a közbülső állomása fogalmazódik meg, amiben a dzsinní-társra való támaszkodás elbizonytalanodását és megrendülését, majd végleges eltűnését figyelhetjük meg. Al-A^csá’, Mohammad kortársa még a hagyomány természetes hangján szólítja a „költőtársát”, Mishált. A (többnyire rejtett) invokációra Mishál segít és betölti a transzcendens entitás funkcióját. A költő(vel együtt) sikeres művet alkot(nak). A dzsinní a költészet műzsjának a szerepét tölti be. Száz évvel később azonban, az iszlám legnagyobb kiterjedése korában élő al-Farazdaq költészete más képet mutat. A költő és a dzsinní viszonya már nem írható le a hagyományos és más irodalmakból is ismert műzsa-költő kapcsolattal. Al-Farazdaq „már” külön varázslásra kényszerül: kimegy (talán helyesebb lenne a ’kivonul’?) a sivatagba, elszigetelődik a közösségtől és egyedül készül a praktikára, amivel meg szeretné nyerni a dzsinní-társ segítségét a költeményszerzéshez. Jellemző, hogy a költő első nekifoháskozásra, a költemény elkészítésére tett első kísérlete során már nem kér segítséget. Csak miután sikertelen próbálkozásai nyilvánvalóvá váltak és kudarcát mindenképpen le kell küzdenie, csak ebben a végszükségben kérte a dzsinní-társ segítségét. Nyilvánvaló, hogy itt egyfajta elidegenedést tapasztalhatunk a kapcsolat két eleme között.

Természetesen fölmerül a kérdés, hogy milyen körülmények vezettek erre a képzetmódosulásra és továbbá, hogy ez mennyiben érintette a költészet funkciójával kapcsolatos szubjektív közösségi elvárásokat. De mielőtt erre adnánk választ, kísérjük tovább a költő-dzsinní kapcsa-

lat történeti alakulását. *Bassár ibn-Burd* (714–783) és a dzsinní-társ kapcsolata valószínűleg az utolsó fázist képviseli ebben a föltételezett történeti folyamatban. Itt még létezik a költészettel kapcsolatba hozható dzsinní, még valamiféle költői funkcióval is rendelkezik, de eredeti szerepét, eredeti feladatát már nem tölti be, mert maga a költő utasítja el. Al-Tha^clib úgy értelmezi ezt a szituációt, hogy a költő *expressis verbis* lemond a múzsa közreműködéséről, mert már nincsen szüksége a segítségre, a helyzet végérvényesen megváltozott, Bassár Ibn-Burd költészetében a költő elutasítja a dzsinní inspirációját. A párhuzamos helyek elemzése megerősíti a benyomásunkat, ami szerint ez az a mozzanat, ahol az inspirációs szemlélet befejezi működését, ahol a költészet értelmezése végérvényesen más szempontok alá kerül. A költői tudatos alkotás elve, ahogy az Bassár versében megjelenik, szemben áll az al-Farazdaq által fenntartott, de kétségbevonat és még élesebben szemben áll al-A^csá' öntudatosan vállalt inspirációs elképzelésével. Azt jelenti ez, hogy a költészet szemlélete Bassár korára lényegesen megváltozott. A külső realitásként felfogott irracionális elemet felszámolták, eltüntették, a költészetnek ezt az inspirációs paradigmáját visszavonták.

A változás nyilvánvalóan az iszlám és a Korán megjelenésével, Mohamed próféta tevékenységével függ össze, hiszen mint utaltunk rá a korábbiakban, a fenti folyamat történetileg csak a Mohamed megjelenését követő időszakban követhető nyomon. A Korán formailag az iszlám előtti arabok inspirációs tevékenységeihez kapcsolódott, de üzenetében a hagyományokkal való szakítást hirdette meg. Fölfedezte a világtörténelmet az arabok számára s ebben a történelmi folyamatban magának az iszlámnak a megjelenését helyezte a középpontba, minden érték és minden magatartásforma, esemény vagy történés innen, ebből a kinyilatkoztatás-eseményből kapta meg értelmét, szerepét és jelentőségét. Ez a vallásalapító programja. A muszlim tudósok jól tudták, hogy mennyire lényeges szerepe van a Koránnak és az iszlám megjelenésének az arabok, illetve az egész emberiség történetében. Teológiai értelemben ezért tettek éles különbséget az iszlám előtti költészet és az iszlám utáni költészet között. Olyannyira világos volt előttük a váltás, hogy még egyetlen költő munkásságában is meghúzták a választvonalat. *Hasszán ibn-Thábit*, a próféta kortársa és hivatalos dicsköltője al-Aszma'i-tól, a jelentős a 8–9. századi irodalomtudóstól kapta azt a megjegyzést, hogy „az iszlám előtti költészete jobb, mint az iszlám utáni”. Elgondolkodtató megállapítás. Ismert, hogy Hasszán ibn-Thábit iszlám utáni költészete elsősorban Mohamed dicsőítéséből és az iszlám propagálásából állott, csupa pozitív muszlim tartalommal, olyan költészettel, ami a vallás- és államalapító program teljesítésében támogatta a prófétát, akár dicsőítő költemény, akár siratóvers formájában. Mégis, a 9. századi muszlim tudós differenciáltabban értékeli a költői alkotá-

sokat. Úgy tűnik föl, hogy a tudós a költészet lényegi meghatározottságáról beszél. Mintha arra a mozzanatra utalna, ami többek között a korábban tárgyalt al-A^csá' költőt is arra indította, hogy az iszlám fölvétele követően abbahagyja a verselést. Tartalmi kérdésről van szó. Az iszlám előtti költészet lényegében az élet egészének költői látomása, törvényerejű és totális megfogalmazása. A 10. századból származó „irodalomtörténeti” vázlat ehhez hasonlóan fogalmaz: „Az araboknál a költők a próféták rangján voltak az iszlám előtti korszakban mindaddig, amíg a letelepedettek közé nem települtek. De akkor átvették az ő költészetüket s így lecsúsztak eredeti rangjukról. Aztán eljött az iszlám és lebecsáttatott a Korán, ami elutasítja és hazugnak nyilvánítja ezeknek a költészetét. Így a költők még egy fokkal lejjebb csúsztak. Ekkor a hízélgés és a könyörgés vált általánossá a körükben s ezért az emberek lenézik őket”. A szövegben vázolt történeti tipológia, ami a költészet (vagy a költészszerű nyelvi megnyilatkozások költészetén át vezető) elkorcsosulásának a menetét mutatja, az első helyre azokat a költőket teszi, akik a próféták szintjén állottak. Fontos odafigyelnünk a fogalmazásra: nem prófétákról van szó, hanem olyan költőkről, akik a próféták rangján állnak. De a Korán ezt a költőiséget is hazugnak nyilvánítja, képviselőit megveti és a jelenséget teljes egészében elutasítja. Fölmerül a kérdés, hogy mi az oka ennek a radikális váltásnak, mi vezet a költők elhallgatásához, illetve a költői mű értékeinek kétségbevonásához?

A KÖLTŐ ÉS PRÓFÉTA

Az inspiráltságra vonatkozó adatainkra visszatekintve látjuk, hogy az iszlám előtti arabság körében az elmebetegeket leszámítva csupán két fő típusa van a „megszállottsággal” leírható személyeknek: a varázsló-jövendőmondó (*káhin*) és a költő (*sá'ir*). A költő kitüntetett szerepet kapott a törzsi szóbeliség körülményei között, nyelve, eszköztára közismert volt, a múlt biztosította működését a múltra forduló társadalomban. De az iszlámot meghirdető, a jövőbe forduló, a hagyományokkal radikálisan szakító Mohamed próféta tevékenysége során veszélybe került ez a kitüntetett szerep. Az összeütközés: a két „hivatal”, a költői és az alakuló prófétai hivatal összeütközése elkerülhetetlen volt. A Mohamed által hirdetett kinyilatkoztatás formái jegyeiben az iszlám előtti szóbeliség legfontosabb elemeit megőrizte és továbbvitte: tudást és ismeretet hirdetett, sajátos nyelven közvetítette azt, föltétlen alázatot követelt a hallgatóitól és megfellebbezhetetlen, objektíve létező tekintélyre hivatkozott. Az ellenfelek *madzsnu*nnak, megszállottnak tekintették a prófétát, akit egy dzsinni szállt volna meg és azért lenne elragadtatott. Erről a küzdelemlről részben a Korán, részben pedig a hadíszt alapján vannak

ismereteink. Ebben jól követhető, hogy Mohamed kortársai a rendelkezésre álló típuskészletből választva a prófétát a költők vagy a jövőmondók közé sorolták be. A Korán határozottan elutasítja ezt a besorolást: 7:184: „Vajon nem gondolkodtak-e el előlött? Az ő társukat semmiféle dzsinní nem szállta meg. Semmi más ő, mint nyilvánvaló intő.” 23:70: „Vagy azt mondják: Dzsinní szállta meg őt! De nem! Elhozta nekik az Igazságot. Ám a legtöbben közülük gyűlölik az igazságot” stb. (vö. még: 68:2, 34:8 és 46, 37:36, 44:14, 68:2). Világosan látszik a Koránból, hogy a próféta ellenfelei nem tettek különbséget a költői és a prófétai hivatal, illetve a költői és a prófétai inspiráció között. Egyenértékűnek, sőt azonos eredetűnek tekintették. Ez azt jelenti, hogy Mohamed igehirdetése a korai iszlám szűkebb környezete számára ténylegesen nem több, mint a „megszállottság” egy esete és a teljesítménye ugyanaz, mint a költőé vagy a jövőmondóé. Olyan tevékenység, ami a dzsinní \Rightarrow költő (vagy \Rightarrow jós vagy \Rightarrow jövőmondó vagy \Rightarrow Mohamed) \Rightarrow hallgatóság sorral írható le. Mohamed azonban a Korán tanúbizonysága szerint teljes erejével harcolt az efféle azonosítás ellen és arra törekedett, hogy önmagát és vallási-politikai tevékenységét egy másfajta inspirációs típus képviselőjeként, a prófétaiként ismeresse el. Bizonyos értelemben úgy fogalmazhatunk, hogy a Mohamed előtt álló feladat végső soron a prófétai hivatal megteremtése volt. Megteremtése és elfogadtatása egy olyan közösséggel, amelyik ezt a hivatalt korábban nem ismerte, legfeljebb az ennek bizonyos funkcióit teljesítő költői – jóslói hivatallal tudta rokonítani. Az elismertetésre, az ezzel kapcsolatos feladat megoldására több lehetőség adódott.

Első szinten a költői-jövőmondó/varázslói hivataltól való pusztá elzárkózással kísérletezett. Mohamed tiltakozott minden olyan kijelentés ellen, ami arra utalt, hogy ő azok közé a „megszállottak” közé tartozna, akiket madzsnúnnak neveznek: 23:70: „...azt mondják: dzsinní szállta meg őt! De nem! Ő az igazságot hozta el nekik. Ám a legtöbben közülük gyűlölik az igazságot” vagy másutt önmagáról mondja: 7:184: „... Az ő társukat semmiféle dzsinní nem szállta meg. Nem más ő, mint nyilvánvaló intő/figyelmeztető”. Ezek a kijelentések, bár szándékuk szerint világos különbséget tettek a két hivatal természete között, de önmagukban, pusztá kijelentésekként (bár ezek mágikus erejét az előadás, a nyelv stb. szempontjából nem lehet megkérdőjelezni) nem töltötték be az elválasztás-elkülönítés rendkívül fontos funkcióját. Szükség volt további elemek beépítésére és felhasználására. Ismert, hogy a dzsinnik már a korai iszlám periódusában integrálódtak az új vallás elemi metafizikai rendszerébe. A mekkai szúrák szerint a dzsinnik meghatározott helyet kaptak az iszlám világképében. A Korán (és a későbbi muszlim tanítás) szerint a lelkes létezők három nagy csoportját lehet elkülöníteni: az angyalokat, a dzsinniket és az embereket. A dzsinnik közbülső helyet foglalnak el. A Korán 15:26–27 szerint „És teremtet-

tük hajdan az embert száraz agyagból, megformált sárból és megteremtettük a dzsinniket korábban a számúm tüzből.” vagy 55:14–15, „Ő teremtette az embert száraz agyagból cserépedényhez hasonlóan és ő teremtette a dzsinniket a füsttelen tűzből”. A dzsinnik azáltal lesznek jelentősek a későbbi iszlám alakulatokban, hogy a pogány vagy nem-muszlim istenségek, félistenek stb. dzsinnivé vagy sajátáná váló átalakulásának a lehetőségét biztosították. Ezek tehát a lelkes létezők egy köztes nemét, harmadik genusát képezik, amelynek a teremtésben meghatározott feladata van. Az iszlámban azonban a dzsinnik már nem alkalmasak arra, hogy közvetlenül a transzcendensből befolyásolják az embert. Nem tartoznak oda. Lefokozódnak. Mohamed a Korán révén visszavonja mindazt, ami korábban a dzsinnikhez kultuszként kapcsolódott és nekik isteni, félisteni természetet biztosított: 37:158: „Közte (Alláh) és a dzsinnik között rokonságot állítottak föl. A dzsinnik azonban tudják, hogy elő fognak állíttatni /az Ítéltre/...” A lefokozás azt eredményezte, hogy a dzsinnik a félistenek, az istenségek státuszából a „közönséges” teremtett lények közé kerültek és ezzel mintegy megszűnt természetfölötti, transzcendens jellegük. A lefokozást a másik oldalon annak a bejelentése erősítette, hogy az általuk korábban elfoglalt helyen új közvetítő lépett föl, Gábiel arkangyal, aki kizárólag Mohamednek adja át az egyedüli és igaz, Alláhtól származó kinyilatkoztatását. Az inspiráció alaphelyzete nem változott: a transzcendens tudás meghatározott közvetítő révén jut el az emberekhez. A változás abban áll, hogy a prófétai hivatal megteremtésével kitüntetett forrásból származó tudásról van szó, amihez kitüntetett közvetítési láncolat kapcsolódik. A korábban jelzett dzsinní \Rightarrow költő (vagy \Rightarrow jós, \Rightarrow jövőmondó, \Rightarrow varázsló, \Rightarrow „próféta”) \Rightarrow közösség sorozat helyébe az Alláh \Rightarrow Gábiel \Rightarrow Mohamed \Rightarrow közösség sor lépett mint az egyedül érvényes és hiteles kommunikációs kapcsolódási lehetőség az ember és a természetfölötti között. Jellemző, hogy amikor Mohamed prófeta fel fogadja Hasszán ibn-Thábitot házi költőjének, akkor arra biztatja, hogy gúnyverseket szerezzen az ellenfelekre és bizzon abban, hogy a „nemes lélek” támogatni fogja. A „nemes lélek” a koráni szövegek kontextusában Gábiel arkangyal egyik megnevezése.

De Mohamed a fentiekén túl, retorikai szinten is, egy jól megszerkesztett hirdetéssel, „A költők” című szúrával is megtámogatta a prófétai hivatalt és megtámadta a költői megszállottságot. A szúra parabolisztikus szerkezete, az analóg helyzetek kibontása azt erősíti meg, hogy a hagyománnyal s benne a költőkkel, valamint a mögöttük álló dzsinnikkel szembeszálló prófeta egy magasabb szintű világértelmezés képviselője. A szúra a régi próféták legendás történeteit dolgozza fel, azoknak a történetét, akiket szűkebb környezetük nem ismert el prófétának, akiknek a közössége vagy népe kétséggel és gyanakvással fogadta a nekik lebecsült kinyilatkoztatást. Ez a parabola lesz az új esz-

köz, amelynek révén Mohamed intézményesíti és elfogadtatja az inspiráltság újabb esetét, a próféta-ságot. A szúra három fő szerkezeti egységből áll: 1) bevezetés (1–7 vers); a próféták történetei (10–189 vers) és 3) a lezárás (192–227 vers). Mózes, Ábrahám, Noé, Lót próféták mellett az arab *Urgeschichte*-ben szereplő próféták, Húd, Szálih és Su'ajb a megidézett próféták. A szúra kontextusa az, hogy a próféta népe nem engedelmeskedik a kinyilatkoztatásnak, nem követi Isten küldöttét, hanem a saját *hagyományaira* hivatkozva elutasítja a részükre küldött kinyilatkoztatást és elveti a prófétai intézményt is. A szúra legfontosabb része a hajdan volt próféták és népeik/környezetük összeütközését veszi sorra, mégpedig úgy, hogy 1) ezek az összeütközések Alláh akaratából történnek és a prófétával szembeszálló nép pusztulásához vezetnek, tehát egyfajta *büntető történet* formáját veszik föl; és 2) ismétlődő jellegével *hagyománnyá* emelkedik Alláh prófétát küldő és büntető tevékenysége. Az tehát, hogy időről időre prófétákat küld az emberiség különböző népeihez, mivel azonban nem hallgatnak rájuk, a büntető történet hagyományszerűen érvényesül. Mohamed sikeres volt, a közösség elfogadta az új hivatalt és annak képviselőjét. De a korábbi differenciálatlan mágikus-költői funkciók immár véglegesen szétváltak. A próféta az igazságot, az erkölcsiséget és a rítusokat közölte a közösséggel, világos ésszel felfogható módon, a politikum, a jog és az ideológia keretében. A költő, aki a szóbeliség hagyományában igazságot és erkölcsiséget is képviselhetett, a megváltozott helyzetben elvesztette talaját, éltető erejét, az iszlám eltörölte a költészet tágabb horizontja mögül az ott álló, dzsinnikben megfogalmazott eredetiséget, transzcendenciát. A prófétai hivatal érvényre jutásával az eredetiség más értelmet nyert, az erkölcsiség új, muszlim tartalmakat vett föl.

Ennek a történelmi változásnak az eredménye lett az, hogy a költészet fokozatosan a mesterségek közé sodródott és költőnek lenni már azt jelentette, hogy el kellett sajátítani és készséggé kellett fejleszteni egy adott eszköz-, fogás-, alkotói módszer- és anyagkészletet. Az irodalom fokozatosan kialakuló reflexiója már erre a tudatos célracionális tevékenységre vonatkozott, az irodalomelmélet szerzői olyan összefoglalókat írtak, amelyekben a „hogyan készítsünk verset?” kérdésre keresték a választ. És a válaszban a mesterség természetének megfelelően a szófüzés, a képszerkesztés, a pontos ritmika, a nyelvi helyesség stb. elsősorban formai-technikai problémáinak tárgyalása vált fontossá, mert ebben az új felfogásban a költemény *„ritmikus, rímes beszéd, ami valamit mond”*.

Összefoglalva a fentieket azt mondhatjuk, hogy: 1. az inspirációs szemlélet az iszlám előtti arabok körében éppúgy általános volt, mint a többi, azonos társadalmi fejlettségi szinten élő nép ismert irodalmában. 2. Az inspiráció az iszlám előtti animisztikus világképnek megfelelően a bizonytalan helyzetű, de mindenképpen transzcendens jellegű

dzsinníktől származott. 3. Az arabok iszlám előtti kultúráját egyfajta differenciálatlan egység jellemezte, az inspiráltak, a „megszállottak” közé azonban csak a jós-jövendőmondó (*káhin*) és a „költő” (*sá'ir*) típusa tartozott. 4. A „próféta” típus megjelenése, illetve megteremtése az inspiráltak új, de specializáltabb típusát hozta magával. Metafizikai szinten lefokozta a dzsinniket a teremtmények sorába és új (retradicionálizálással létrehozott) hagyományt állított az ismert hagyomány helyébe. 5. A „próféta” kihúzta a költészet mögül a hagyományosan elismert transzcendenst és ezzel gyakorlatilag megszüntette a költészet inspirációs felfogását. 6. A költők elhallgatnak, majd az új körülmények között feleledő költészet már „tudás”-szerűvé válik és a mesterségek közé kerül.

A KORAI ARAB IRODALOM KORSZAKAI

A korai arab irodalomban ismert régiek-újak szembeállítás tehát végsősoron az inspirációs és a mesterség-paradigma szembeállításának gyakorlati kritikai megfogalmazása és ebben az értelmezésben a fent összefoglalt különbséget tárja fel. További irodalomszociológiai szempontok bevonásával részletesebbé tehetjük a kialakuló költészettörténeti váltást. Az időszámításunk 7. százada során kialakult iszlám a törzsi közösség szervezettségében élő arabokat a mintegy száz évig tartó hódítások révén az akkor ismert világ legjelentősebb teokratikus berendezkedésű szakrális államának az urává tette. Az arab irodalom folyamatainak vizsgálata világosan mutatja, hogy az iszlám előtti korszak irodalma lényegében az ún. differenciálatlan *közösségi költészet* körébe tartozott, a közösség és az egyén megerősítését szolgálta, míg a hódítások révén létrejött birodalom kifejezett irodalma az *udvari költészet* körében írható le és a közösségi kötelékeitől relatíve elszakadt individuum korlátozott esztétikai tevékenységeként fogalmazható meg. A beduin költészet helyén az arab városi – udvari – költészet jelent meg, amit a birodalmi nyelvvé emelkedett arab nyelven műveltek, ami alapvetően az arab beduin kultúra hagyományára támaszkodott és az uralkodói udvarok sajátja volt, de legjelentősebb és legfontosabb alkotói (tehát a költők és írók és az irodalmárok közösségei) nem arab születésűek voltak. Mindazonáltal ez a kultúra több forrásból táplálkozott: az „arab iszlám” a nyelvet és a Koránt adta, de ezen túl szerepet kaptak benne a közel-keleti monoteista vallások, a bizánci és iráni birodalmiság és a hozzájuk kapcsolódó szellemi kulturális kísérletek. Az arab irodalom történetének korai szakaszában az irodalomtörténetek a következő korszakokat különböztetik meg: 1. Az iszlám előtti és a korai muszlim korszak irodalma a 8. sz. közepéig. 2. A városlakó modernnek irodalma a 8–9. sz. első feléig. 3. A neoklasszicizmus a 9. sz. második

felétől kezdődően mintegy másfél évszázadig. A felosztás meghatározott irodalmi sajátosságokban mutatkozó különbségeken, az irodalmon belüli jelenségeken nyugszik és szándéka szerint csak nagyon részlegesen figyel irodalmon kívüli tényezőkre. De ez a felosztás és kronológia ebben a formájában eltakarja azt a lényegi különbséget, ami az iszlám előtti arabok irodalmisága és a birodalommal szerveződő muszlim ál-lamban érvényre jutó művészi irodalom között áll fenn.

A rendelkezésünkre álló források elemzése alapján az a benyomásunk támad, hogy bizonyos mértékben a szemünk előtt zajlik le a hivatásos, a művészi irodalom kialakulása. Úgy tűnik fel, hogy az iszlám megjelenése és a sikeres hódítások, a városokra épülő muszlim állami-ság kiteljesülése következtében fejeződött be a nomád arabok történe-tében az a folyamat, ami az iszlám megjelenésének idejére már a bom-lás jegyeit mutató törzsi összművészet teljes széthullását is eredmé-nyezte. Az iszlám elterjedésének rövid átmeneti időszakát követően egyfelől a hivatásos művészet, másfelől a folklór művészet jött létre s mintegy visszavonhatatlanná vált az összművészetben adekvát funkci-ót betöltő irodalmiság ilyen polarizálódása. Az iszlám előestéjének fennmaradt arab irodalma a szóbeliség sajátosságait mutatja, vitatható műfajiság jellemzi, lényegében az élet egészének, az élet minden vo-natkozása reflexiójának tekinthető: történeti ismeretet, erkölcsiséget, jogot, identitás-regisztert mutat föl s ekképpen a közösség megerősíté-sének rituális funkcióját tölti be. Az „irodalom” ebben a korban azonos a később „mű!-költészetként” jelölt *siʿr*-rel. A későbbi korok irodalom-elmélete egybehangzóan állította erre az anyagra vonatkozóan, hogy az arabok tudománya (*ʿilm al-ʿarab*) vagy másként fogalmazva az arabok tetteinek gyűjteménye, regisztere (*diwān al-ʿarab*). Legfontosabb szö-vegei a *muʿallaqat* („felfügesztett”) versekhez tartoznak, amiket meg-határozott alkalmából adtak elő s az egész iszlám előtti arabság elismert. Megjegyezzük, hogy a Korán sok rokon vonást mutat ezzel a „totális” irodalmisággal. Az alapfunkciókat tekintve a két „szöveg” szinte teljesen megfelel egymásnak: mind a kettő az élet egésze felől és egyszerre tekinti reflexiója tárgyának az erkölcsiséget, a jogot, a törté-neti ismereteket stb. és mind a két szöveg a közösség megerősítésének funkcióját tölti be. De micsoda különbség van a két közösség között! Míg az iszlám előtti korszak irodalmisága a vérségi kötelékekre támasz-kodó törzsiség állapotát, a reális közösség képét mutatja, addig a Ko-rán a hívők virtuális közösségének ideáját (látomását) nyújtja. Talán fo-galmazhatunk úgy, hogy a Korán az iszlám előtti szóbeliség eszközeit felhasználva számol le ezzel az „iszlám előttiséggel”. A Korán formai szempontból mintegy az iszlám előtti összművészethez tartozik, az élet egészére vonatkozóan ennek a differenciálatlan reflexiónak a képviselője. Két megfigyeléssel támogathatjuk meg ezt a feltevést. Egyrészt úgy tűnik fel, hogy Mohamed kortársai tudatában voltak a két szöveg

rokonságának és hogy felismerték a mélystruktúrában megfogalmazódó 'üzenetek' közötti megfelelést. Emiatt tekintették költőnek őt is és így megszállottnak, amiként az intézményesen működő „igazi” költő-
 kel kapcsolatban az volt a nézetük, hogy ők a homályos, körülhatárolatlan természetfölötti által befolyásolva fejtik ki tevékenységüket. Jól ismertek ezzel kapcsolatban magának a prófétának a tiltakozásai és ki-
 rohanásai, illetve a Koránban minduntalan olvasható önmeghatározó kísérletei, amelyekben saját működését az „igazi” transzcendencia: Alláh jóindulatával magyarázza. Az általa képviselt hivatal a létfokozatok legmagasabb szintjéről ered, míg a költők költészete a létfokozatok alacsonyabb szintjén álló dzsinnik hatáskörébe tartozik. A próféta az igazság hordozója, míg a pogány kori vagy Mohamed korában élő, de szellemiségében az iszlám előtti tradíciót folytató költészet – ezzel szemben –, nem lehet eredeti, nem lehet igaz. Másrészt a 10. századtól kezdve minduntalan előfordulnak azok a szövegek, amelyek a prófétai és a költői tevékenység rokonságát állítják. Al-Fárabi (megh. 950) neoplatonikus alapokon nyugvó prófétaelmélete a különböző intellektustípusok, valamint a létszférákra vonatkozó tanítása révén olyan keretet biztosít, amiben racionálisan és pontosan lehet értelmezni a Korán kijelentéseit. De ennél sokkal érdekesebb a hellenisztikus retorikai iskolák hagyományához kapcsolható, fent már idézett másik gondolat: „a 'tudatlanság' (*dzsáhilja*) idején a költők olyanok voltak az araboknál, mint más népeknél a próféták”, ami a két intézményt funkciók felől is összekapcsolja, annak ellenére, hogy a szövegkörnyezet inkább a költői hivatal társadalmi elismertségére utal. Mindenesetre ha eltekintünk az ideológiai megalapozottság kérdésétől (bár ennek zseniális megoldását el kell ismernünk), tényként rögzíthetjük, hogy a Korán az iszlám előtti összművészet valamennyi funkcióját betölti s a későbbi fejlemények felől nézve ennek az összművészet típusú alkotói lehetőségnek a lezárását is jelenti. Még egy adalékkal megerősíthetjük a helyzet ilyen értelmezését. A vallási, jogi és retorikai művek kiváló szerzője, al-Báqilláni (megh. 1032) a Korán felülmúlhatatlanságáról (*i' dzsáz al-qur'án*) szóló munkájában a kiválóság jellemzésére a Korán egészre vonatkozását, belső, tartalmi koherenciáját mutatja ki s mint ilyen belső összefüggést mutató „szöveget” – mondhatnánk: „egészt” –, állítja szembe a pogány kor és az abbászida kor költészetének egy-egy kiemelkedő alkotásával. Az élet teljességére irányuló összművészet-jellegű szöveg (a Korán) és a nyelvében, kifejezőeszközeiben, tematikájában, műfajaiban stb. specializálódott műköltészet jellegű szöveg (*Imru' ul-Qajsz* és *al-Buhturi* egy-egy költeménye) összevetése a kozmikus mértékű összművészet megdicsőülését eredményezte s annak felülmúlhatatlanságát igazolta.

Összefoglalóan mondhatjuk tehát, hogy az iszlám megjelenése, elterjedése és a városi kultúrájú muszlim birodalom kialakulása volt a törté-

nelmi háttere annak a folyamatnak, ami a törzsiség állapotaiban élő arabok társadalmi és kulturális életéhez kapcsolódó irodalmiságban a hivatásos művészet – népművészet polaritását létrehozta. Két lényeges mozzanatot kell ezzel kapcsolatban még kiemelni. Az arab nyelvű hivatásos művészet kialakításában fontos szerepet játszott a szóbeliségről az írásbeliségre való áttérés, ami az ide vonatkozó kutatások szerint sokkal többet jelentett egyszerű technikai kérdésnél. *J. Ong* terminusát használva azt lehet mondani, hogy az iszlám előtti arabok az „elsődleges szóbeliségű” kultúra egyik változatát képviselik. A kutatásban minduntalan felmerül az írásbeliség pozitív bizonyításának igénye, de ha egyáltalán bizonyítható a korai írás és az írott anyag, akkor ezek elsősorban a gazdasági jellegű tevékenység dokumentumaiként jöhetnek számításba és nem a költészet lejegyzésére és – főleg! – olvasására használt anyagként. Más kultúrák vizsgálatából ismert, hogy az elsődleges szóbeliségnek szemantikai és logikai hatása hosszú ideig fennmaradt az írásbeliség viszonylagos elterjedésének korszakában is. Az összehasonlító tudományra támaszkodva feltételezhető, hogy az arabok írásbeliség előtti közbeszédére vonatkozóan is igaz, hogy a mondott szó jelentését fokozott gesztusok, hangsúlyok, arcjáték befolyásolják, a jelentés nem valami önálló, mintegy a szó által megjelölt adottság, hanem az a jelentőség, amelyre a beszédaktus a cselekedetekbe és a helyzetekbe beágyazva adott időpontban és helyen szert tesz. Ha az írásbeliség előtti kultúra gondolkodási struktúrájáról szerzett ismereteinket a korai arab költészetből származó szövegekkel, költeményekkel és közmondásokkal összevetjük, világossá válik, hogy a komparatív módszer alkalmazása eredményes lehet. Az utóbbi másfélszáz évben többször felmerült az arab szövegek ún. molekuláris szerkezetének vagy a közmondásszerű megfogalmazások dominanciájának a problémája. A kérdést többen és egészen szélsőséges megközelítéssel az arab (sémi) faj sajátossága megnyilvánulásaként is tárgyalták. A szóbeliségnek a gondolkodási struktúrákat és nemcsak a formulákat érintő elemzése körében válaszunk egyértelmű. Ezek a molekuláris struktúrával jelölt jelenségek egészen egyszerűen a szóbeliség sajátosságaival magyarázhatók s visszautalva a költészet formai elemei között jellemzett ciklushullámokra, valamint az előadás sajátosságaira, megerősödik a gyanúnk, hogy a molekuláris szerkezet koncepciója nem az eleven költészet, hanem a partitúra sajátosságait ragadja meg. A lenyomatot és nem a művet.

Másrészt döntő és talán ilyen szempontból kevésbé vizsgált tény, hogy a 8. századtól vált általánossá az arab nyelv a meghódított területek sémi és indoeurópai lakossága körében. A nyelvátvétel hihetetlenül gyorsan lezajlott, de a nyelvátvétel nem pusztán a nyelv cseréjét jelentette. A beduin arabok életkörülményeinek, élmény- és gondolatvilágának adekvát kifejezésére alkalmas, nyelvjárásokban élő, de egyfajta koinét mutató arab nyelv a hosszú ideje letelepedett életmódot folyta-

tó, differenciáltabb társadalmi berendezkedésű, már létező hivatásos művészettel rendelkező meghódított népek sajátja lett. Ezt sajátos érzékenységgel, művelődési-kulturális hagyománnyal gazdagította és így az újfajta városi muszlim életérzés megfogalmazására tette alkalmassá. A fokozatosan egyetemessé váló, írásbeliséghez kötött arab nyelvű kultúra a városba költözött, a kalifa vagy a tartományok helytartóinak udvarában virágzott, véglegesen elszakadt nomád gyökereitől, egyszer és mindenkorra rögzítette a kultúra nyelvét, a *lingua sacra*-t, a koráni „tisztá arab nyelvet”.

Világosan látható, hogy az iszlám előtti összművészet felbomlásához vezető folyamat természetes módon támaszkodott a még a törzsiségben élő, a szóbeliségen nyugvó arabok és a már egyfajta birodalmisághoz tartozó, írásbeliségben jártas meghódítottak hagyományaira s hogy a nyelv átvételével, az írásbeliség korlátozott elterjedésével ez a középkori arab nyelvű kultúra és műveltség végső soron a letelepedettek hagyományához állt közelebb, annak folytatásaként fogalmazható meg. Az a történelmi tapasztalat, hogy az abbászida birodalomban a hódítások korában már letelepedett életmódot folytató lakosság játszott meghatározó szerepet a muszlim kultúra kibontakoztatásában, szorosan kapcsolódik az írásbeliséghez, hiszen el kell fogadnunk, hogy „a kultúra uralása a felhalmozott és előhívott információtól függ”. (*Havelock*) Ezzel együtt a fentiek alapján azt is világosan látni kell, hogy ez az írásbeliség még erősen magán viseli a beszéd, a beszélt nyelv és intézményeinek a hatását. Jól látszik ez abból, hogy az olvasás és az írás még mindig hangos, beszéddel kísért tevékenység. A szerzők az innen-onnan vett szövegek szabad vegyítésével, elsősorban kommentáló-betoldó összemásolásával hozzák létre műveiket, előadásuk a szóbeliségre emlékeztető módon rapszodikus, töredékes, epizódokra bomló volt. A szerzőség és az eredetiség fogalmai a középkori Európa viszonyaihoz hasonlóan viszonylagosak voltak és hosszú ideig azok is maradtak.

A fentiekben jelzett váltás a történeti adatok alapján a 8. századnak a közepére fejeződött be. Ez a kor volt az, amikor birodalmi méretekben az „abbászida forradalom” zajlott, amikor a nem-arab származásúak előtt is megnyílt a társadalmi mobilitás lehetősége, ez a kor volt az, amikor a muszlim városok udvari életérzése kifejezésének programjával nem-arab származású költők jelentkeztek és arattak sikert. Új s világosan megragadható alakot nyert a költészet mint *udvari műköltészet*. A korábban idézett korszakolások általában a „moderne” tevékenységeként ragadják meg ezt az irodalomtörténeti periódust és hangsúlyozzák az új életérzés jelentőségét, az új tematikát, az új költői nyelv kialakítását. Mindebben igazuk van: a 8. században fölmérhetetlen jelentőségű átalakulás következett be az arab nyelvű irodalom minden területén. A részletező bemutatások azonban nem állapítják meg s nem mutatják ki, hogy itt egy valóságos irodalomtörténeti léptékű váltás követ-

kezett be. A modernnek (*muhdaszún*) irodalma nem pusztán önmagában áll szemben a pogány kor irodalmával, hanem ez (a későbbi, többnyire neoklasszikusnak nevezett irodalommal együtt) már a „műköltészet” kategóriájába tartozik s mint ilyen a korabeli „népköltészettel” áll szemben, majd egy másik szinten azzal együttvéve az iszlám előtti arab nyelvű „összművészettel”, a régiekkel (*qudamá*). A két irodalmi szférát az a hatalmas kommunikációtechnológiai váltás különítette el, ami az arab nyelvű írásbeliséget fokozatosan általánossá tette és megváltoztatta az észlelési, valamint a gondolkodási struktúrákat, végső soron az irodalom mélyszerkezetét is.

A helyzetet a következő táblázattal foglalhatjuk össze:

a 7. századig	a 8–9. század	a 9–10. század
törzsiség	államiság	
szóbeliség	írásbeliség + szóbeliség	
differenciálatlan összművészet	összművészet + hivatásos művészet + folklór művészet kezdetei	hivatásos művészet + folklór művészet

1. táblázat

KÉT KORSZAK, KÉTFÉLE QASZÍDA

Fölmerül a kérdés, hogy ebben az irodalomtörténeti léptékű változásban milyen szerepe volt a qaszídának? A rendelkezésünkre álló adatok alapján bizton állíthatjuk, hogy: 1. A qaszída-forma mind az iszlám előtti összművészetben, mind pedig az udvari hivatásos művészetben megtalálható. 2. Az iszlám előtti „eredeti” vagy „elsődleges” formája szerkezetben és funkcióban a közösségi költészetnek felel meg, míg „másodlagos” formája az udvari műveltség többnyire politikai-reprezentációs céljait szolgálja. Láttuk, hogy az alapvetően új szellemi értékeket megfogalmazó iszlám keretében a költő szociális helyzete és szerepe megváltozott. Jogosulnak látszik, ha az új korszak qaszídáit nem tekintjük azonosaknak az iszlám előttiekkel. A különbséget a kutatók egy része úgy fogalmazza meg, hogy szembeállítja az iszlám előtti korszak eredeti vagy elsődleges qaszídáit a muszlim birodalom udvari kultúrájának másodlagos qaszídáival.

A két qaszídátípust művészi sajátosságaik, funkciójuk és létrejöttük oka szerint hasonlíthatjuk össze. Az eredeti qaszída nemcsak költemény volt a szó modern értelmében, hanem más népek korai költészetéhez hasonlóan az irodalmi meghaladó rituális funkciót is betöltött, mégpedig azáltal, hogy a társadalom közösségi étoszának és értékeinek

mege erősítését tette lehetővé az általunk ö sszművészetnek nevezett ke reteken belül. Ezzel szemben a másodlagos qaszída az irodalmiság és a mesterség sajátosságait mutatja. A másodlagos qaszída inkább az iro dalomból és nem az eredeti gyakorlatból táplálkozik, tele van allúziók kal, utalásokkal és rejtett célzásokkal, amelyek részben a hagyomá nyokhoz való ragaszkodással magyarázhatók, de nagyobb részben az alkotó költő mesterségbeli ismereteinek bemutatását és ezzel ö sszefü gésben a költő elismertetését célozzák. A költő az udvarhoz kötődő mesterségek egyikét műveli, az uralkodói udvar „szállítója”, így meg élhetésének egyetlen eszköze ez a mesterség. Költővé akkor válik, ha mind tökéletesebben megismeri a mesterség szabályait és mindinkább interiorizálja a megtanulható fogásokat, kifejezéseket, képanyagot és irodalmi formákat. Az eredeti qaszídában a megerősítést betöltő dicsé ret tárgya a költőben, egyes szám első személyben fogalmazódik meg, így a dicséret többnyire a „büszkeségének” sajátosságait mutatja. A másodlagos qaszídában ez az öndicsőítés a minimumra korlátozódik, a helyét a támogató, a mentor, az uralkodó ünneplése tölti be s ezzel vég sősoron a reprezentációs politikai költészet műfajává válik. Ebből kö vetkezően az eredeti qaszída legfőbb értéke, a hitelesség esetenként megkérdőjeleződik, a költemény üzenete mintegy az esztétikán kívülre kerül. A korai arab költészetre jellemző irodalmi formák erősen ritualizált ritmikai, szóhasználati, képválasztási stb. rendszere az iszlám térhódításának következtében, illetve a meghódított területek iro dalmaival érintkezve változik meg és a fokozatosan kialakuló udvari művelődés keretében új tartalmak megfogalmazására válik alkalmassá s így a másodlagos qaszídán túl a rendszer stabil elemét képező qit'a is ritmikai, tematikai és szóhasználati változatosságot mutat majd. De az abbászida kor qaszídája az elvárásokban megfogalmazódó korlátok el lenére a művésziség új formáját is kialakítja. A leírást, a gnóma-szerű fogalmazást és a hasonlatokat kitüntetetten alkalmazó eredeti qaszídával szemben a metaforának juttat meghatározó szerepet az alko tói folyamatban. Utalásaival, archaikus nyelvhasználatával, veretessé gével a költői alkotás új kánonját dolgozza ki és ez lesz majd az a ká non, ami az iszlámmal kapcsolatba kerülő irodalmakba is átszivárog.

A továbbiakban a két korszak egy-egy qaszídájának a bemutatása ré vén foglaljuk ö ssze a vonatkozó ismereteket. Induljunk ki a qaszída klasszikus leírásából. A 9. századi muszlim polihisztor, *Ibn-Qutajba* (828–889) széleskörű irodalmi tevékenységéhez tartozik a *Kitáb as-si'ra wa-s-suc'ará'* (A költészetről és a költőkről) című antológia, amibe az iszlám előtti és a korai muszlim birodalom alkotóinak a műveit vette fel. Az antológia irodalomkritikai szempontokat tárgyaló bevezetésé ben olvashatjuk a qaszída-költészettel szemben támasztott követelmé nyek első és klasszikus ö sszefoglalását. Ibn-Qutajba a következőket mondja:

„Egy irodalomtudóstól hallottam, hogy a qaszída alkotója az elhagyott sivatagi szálláshely, a tábormaradványok és a romok említésével kezdi a költeményt. Aztán sír, panaszkodik és a társait szólítja, barátját az elhagyott szálláshelyen megállítja, hogy ezzel lehetőséget adjon a tábor elvándorolt lakóiról való megemlékezésre, akár sátorverő, akár házépítő népről legyen is szó, akik forrásról forrásra vándorolnak, jó legelőket keresnek és bő fűvű mezőket követnek vonulásukban. Majd a költő ehhez a részhez kapcsolja a szerelmi elégiát (nasíb). Ebben a szenvedélyes szerelemről, a távollét fájdalmaról, a szenvedély és a vágyakozás olthatatlanságáról panaszkodik. Azért, hogy felhívja magára a figyelmet és hogy maga felé hajlítsa a hallgatóság szívét, hogy föl-keltse érdeklődésüket a költemény iránt. A szerelmi költemény ugyanis közel áll a lélekhez és megérinti a szíveket. Mert az Isten beleteremtette szolgálba a szerelmi költemény (ghazal) és az asszonyok iránti szenvedély szeretetét s szinte nincsen senki sem, aki ne lenne valamilyen kapcsolatban vele, akit meg ne sebzett volna a nyila akár törvényesen vagy akár Isten törvényét sértve meg. Miután pedig a qaszída szerzője meggyőződött arról, hogy sikerült maga felé fordítani a figyelmet és odahallgatnak arra, amit mond, akkor a valóságnak megfelelően folytatja a költeményt. Háta állaton utazik és felpanaszolja a nehézségeket, az álmatlanságot, az éjszakai utazást, a déldei forróságot, háta állatának és teherhordó öszvérének kimerültségét. Miután pedig a költő megbizonyosodott arról, hogy kérésének jogosultságát bemutatta a költemény címzettjének és megfelelően előkészítette a kérését, illetve, hogy a címzettben sikerült kialakítania annak ismeretét, hogy a költőt mi vonzotta hozzá az utazás minden nehézsége ellenére, akkor elkezdi a címzett dicsőítését (*madíh*). Mert a dicsőítés fölkelte a kielégítés vágyát a címzettben s megrázza, hogy nagylelkűvé váljon, a címzettet a hozzá hasonlók közül kiemeli, úgy, hogy a nagyszerű hozzá mérve parányinak látszik.”

A leírás világosan elkülöníti a három szerkezeti egységet a qaszída egészen belül: az elhagyott táborhellyel tematizált szerelmi elégiára emlékeztető *naszib*-ot, a költő fáradságos utazását összefoglaló-leíró *rahíl*-t és a költemény tulajdonképpen céljának tekintett dicsőítést, a *madíh*-ot. A legújabb kutatások két irányból elemzik a politematikus forma kialakulását: *Suzanne Stetkevych* antropológiai megközelítése a qaszída-forma mélyebb struktúráit vizsgálja és az *Arnold van Gennep* által leírt beavatási rítus hármas szerkezetét ismeri fel a jelzett tematikus egységek sorrendjében. *Renate Jacobi* a felszíni struktúrákkal foglalkozva a költemény elsődleges jelentését értelmezve alakította ki fejlődéskoncepcióját. Stetkevych tetszetős, de erőszakoltnak tűnő összevetése szerint a *naszib* – *rahíl* – *madíh* sorrend a beavatási utazás egy-egy állomását jelzi. Az elégikus-fájdalmas *naszib* (szerelmi elégia?) révén a beavatásra váró elbúcsúzik „rég” értékrendjétől, „rég” világától; a *rahíl* (utazás) szakasz a területen kívüli próbatételek soráról számol be, a sivatagi élet szenvedéseit, az éhséget, a félelmet fogalmazza meg és ezek legyőzését mutatja be gyakran a büszkeségénekhez (*fakhr*) hasonlító formában; míg a befejező dicsőítő szakaszban (*madíh*) az új értékrendet képviselő világ megfogalmazásának tekinthető. Jacobi szerint a háromrészes qaszída inkább egyfajta öntudatlan szerkesztés eredményeképpen alakult ki az iszlám előestéjére s legfeljebb annyit enged meg, hogy a szerkezet elemeinek egymásra vonatkozását a *Hámori András* által felvetett és végigelemzett kiüresedés – feltöltődés egyen-

súlyigényének az elvével magyarázza. Figyelembe véve az eredetiség problémáját és a ránk hagyományozott anyagot, további kutatásokra lenne szükség, amelyek során minden számításba jövő elképzelés pozitív eredményeit fel lehetne használni. Mind a mélyszerkezet, mind a felszíni struktúrák elemzése további eredményeket hozhat.

Rátérve a jelzett két költemény bemutatására, előbb az iszlám előtti költő, *an-Nábigha adz-Dzubjáni* (megh. 602 k.) qaszidájával, majd az abbászida korszak klasszikussá vált alkotójának, *al-Mutanabbínak* (918 – 956) dicsőítő ódájával foglalkozunk. Az irodalmi forma történetében *an-Nábigha* műve jelentheti a kiteljesedést. Ez a költemény Híra fejedelmének, *al-Nu'mánnak* (uralk. 580–602 között) a dicsőítését tartalmazza. Az ódát a középkori tudósok nagyra tartották és egyes vélemények szerint a nagy mu'allaqát gyűjteményben van a helye. A költemény jól mutatja a qaszida-forma háromrészes szerkezetét, az Ibn-Qutajba által összefoglalt naszíb – rahíl – madh egymásra következő előrehaladását. Annak ellenére érzékelhetjük ezt az előrevivő haladást, hogy az alapegységek megőrzik és fenntartják szemantikai függetlenségüket. A naszíb a kánonnak megfelelő módon az elhagyott táborhely megszólítását tematizálja:

1. Ó, Mayya szálláshelye a magaslaton, [ott fenn] a kaptatón!
Elhagyott most és hosszú idők múltak fölötte el.

An-Nábigha az elpusztult táborhelyet, a sátrak nyomát, az egykor itt lakott emberekre emlékeztető tárgyakat veszi sorra. A bevezető szakasz az emlékezés szituációjának megteremtése, a hallgatóság megindítása funkcióját tölti be. Ezt követően elidegenítő, narratív közbevetéssel indítja az új tematikus egységet, a sivatagi utazást:

7. „De fordulj el mindettől, ami körben látszik, mert vissza nem tér már semmi.
Tedd a nyeregfát a vadszamártestű erős tevekancára!”

A kutatók szerint poétikai szempontból egyéni megoldásnak látszik ez az összekapcsoló közbevetés s ennyiben az egyébként fragmentumok egymás melletti sorából álló költemény belső szerveződését jelzi. Az átkötő elem (*takhallusz*) révén a két egymás melletti szakasz logikai kapcsolata megszilárdul, retorizálódik. A következő leíró szakaszban a költő a hátas állatát, a tevét jellemzi, egy hatalmas vadászati jelenet kibontásával, amiben legendás vadászkutyák szerepeltetése az elbeszéléshez közelíti a jelenetet. Feltűnő azonban, hogy az elbeszélésben a mozgalmas vadászcselekmény a statikus, tömörszerű állat erejének és kitartásának a megvilágítását szolgálja. Akció és nyugalom éles ellentétében jelenik meg a rendíthetetlen hátas, a tevé. S a szakasz lezárása ismét az átmenet lehetőségét mutatja: a költő a hasonlat lezárásaként mondja:

20. Hát ilyen hátas állat visz engem al-Nu^cmánhoz, ahhoz,
kinél nemesebb ember nincs a közelben s távolban sincsen.

A költeménynek csak ezen a pontján jelenik meg a qaszída költészet jól ismert toposza: a költő itt jelenti be, hogy az elhagyott táborhelytől induló utazásának meghatározott célja van, mégpedig az, hogy felkeresse a fejedelmet. Minden valószínűség szerint ez a legkidolgozottabb, legtökéletesebb qaszída-formát mutató költemény, ami az iszlám előtti korszakból ránk maradt. A beduin életmód helyszínei világos és jól felismerhető módon azonosíthatók, de a letelepedett, hírai életmódra utaló vonások is felfedezhetők benne. Ebből a szempontból kiemelkedő a szerepe a *Salamon*ra utaló szakasznak. Ez a kibékülés, a kibékítés témáját involválja, amit aztán a szerző a későbbiekben a nevé is nevez. Ekkor válik világossá számunkra, hogy a költeményt a költő azzal a szándékkal írta, hogy visszanyerje a fejedelem elveszett vagy elveszettnek hitt kegyét. Nincs mód annak megítélésére, hogy a szituáció valóságos-e, avagy pusztán retorikai fordulat révén alakult ki. Mindenesetre a költő implicit módon utal arra is, hogy ellenfeleit büntesse meg az uralkodó, akik rosszakaratból álltak a költő és a fejedelem közé. Hatalmas hasonlaltal zárul a költemény, amiben az áradó Eufrátesz gazdag vízhozamát, életteliségét veti össze a fejedelem bőkezűségével.

QASZÍDA ABÚ-QÁBÚSZ AN-NU^cMÁN HÍRAI URALKODÓHOZ

an-Nábigha al-Dzubjáni verse

1. Ó, Mayya szálláshelye a magaslaton, [ott fenn] a kaptatón!
Elhagyott most és hosszú idők múltak fölötte el.
2. Egy [kurta] estén megálltam [ott] és megkérdeztem [a lakói felől],
de választ adni nem tudott és nem [is] volt senki a [tavaszi] táborhelyen.
3. Csak a sátorcövek [maradványai körben], miket apránként észrevettem,
meg a sátorárok a kemény földbe vájva [s kirajzolódva] mintha medence széle lenne,
4. melynek peremét egykoron a rabszolgálmány fölrakta-púpoztá,
s a nedves földet ásójával ütögetve összetörmöritette,
5. [hogy] így nyisson utat a víznek, ha árama elzáródott volna –
Az árkot így két oldalán felemelte a bejárat függönyéig, meg az oszlopig is.
6. De [a szálláshely] üresen esteledett, lakói eltávoztak s [másutt] térnek nyugovóra,
[az idő] elemésztette [ezt is], ahogy [a hosszú életű] Lubadot [is végül] elveszítette.
7. „De fordulj el mindettől, ami körben látszik, mert vissza nem tér már semmi.
Tedd a nyeregűt a vadszamártestű erős tevekancára,
8. melynek egymásra duzzadó izmait mintha összedobálták volna s kérődző ajka
oly hangokat hallat, mintha a vízemelő kötele csikorogna.”
9. [Már] a füves al-Dzsalílnál [jártunk] s hogy a nap elmúlt felettünk, úgy tűnt, mint
ha a nyergemet [nem is tevére, hanem] valami magányos vad bikára erősítették
volna,

10. [mely mintha a víztelen] Wadzsra vadjai közül származna, a lábai foltos-rajzosak, oldala beesett-savány, [és a rajzolata] mint a kardélező nagyszerű kardjáé, olyan.
11. [Ő az, amire] éjjel az Orionból szélvihar tör, s [mire] az Észak jeges záport szokott zúdítani.
12. Kutyás vadászok hangjára rezzen és az éjszakát mindig úgy tölti, hogy két ellenfél [is] markában tartja: a félelem meg a hideg.
13. [Ő az, amire kutyákat] szokták eresztetni, persze ő mindig elszárguld előlük, gyors, hibátlan lábakkal, feszes bokákkal.
14. [S mikor] Dumránt [a gazdája] utána küldte és a [kutya] úgy vetette rá magát, mint a vakmerő harcos, ha zsákmányra csap,
15. [A bika] felszakította a hátát a lapocka alatt, szarvával átdöfte, mint mikor a [patkoló kovács] szúrja át a teve lábát, hogy ezzel gyógyítsa...
16. S [a szarvak máris úgy] álltak ki a másik oldalán, mintha víg mulatozók hústartó nyársai lettek volna, miket elfelejtettek.
17. [S íme a kutya] kínlódva csüggve a szarvakon, a végüket marja, az erős, mélyfekete szarvakkal küzd, a nem sebesíthetőkkel –.
18. S midőn Wásziq, a másik kutya meglátta, hogy barátját halálos dőfés érte, s belátta, hogy nincsen mód se váltságdíjra, se vérbosszúra,
19. így szólt magában: „Reményt nem látok itt.
A társam meg nem menekülhet és zsákmányt már sohasem ejt.”

*

20. Hát ilyen háttas állat visz engem an-Nu^cmánhoz, ahhoz, kinél nemesebb ember nincsen a közelben s távolban sincsen.
21. S kihez fogható bőkezű jótévőt nem ismerek én az emberek között, márpedig senkit sem hagyok ki a számvetésben.
22. Talán csak Salamon lehetne hozzá hasonló, midőn az Isten így szólott hozzá: „Menj és hirdess a földön [az emberek között] s tiltsd el őket a bűnöktől.
23. Kötözd meg a dzsinneket, akiknek megengedtem, hogy hatalmas kőtáblákból és oszlopokból Palmírárt felépítsék.
24. Aki engedelmeskedik neked, azt jutalmazd meg az engedelmesség mértéke szerint és vezesd az igazak útjára.
25. De [súlyos] büntetéssel sújtsd azokat, akik szembeszállnak veled. Így szegd kedvét a bűnösöknek és ne is rejtegesd haragod [előttük]!
26. Kivéve azokat, akik olyanok, mint te vagy akiket csak te mulsz felül, mint a mén a versenyben, ha a célba érve mindenkit megelőz.”

*

27. [an-Nu^cmán,] íme ő a legbőkezeűbb, mikor fürge tevéket nyújt felmálházva gazdag ajándékokkal, miket a fővények sohasem osztanak.
28. Száz tevét is adományoz, kövérré hízottakat, miket Tudah legelői oroszlányi sörénnyel díszítettek.
29. És nemrég befogott vörösös [tevéket], miket Híra városának új nyergével szereltek fel.
30. És ruhájukkal a földet seprő rabszolgányokat, kiket a déli hűsölés frissít s mint kopár völgyben a gazellák, olyanok.
31. És lovakat [ad ő], kantárjaikkal vágatókat, melyek oly sebesek-fürgék, mint jégeső fagyos záporától menekülő madarak.

*

32. Légy éleslátó! s legyen a bölcsességed olyan, mint a törzs leányáé,
midőn a vízre szálló galambokat figyelte!
33. A hegyfalak két oldalról már bezárultak köröttük s mégis a lány szeme tisztán
követte őket és nem borult el látása a homoktól sem.
34. S akkor így szólt: „Ő bárcsak ezek a galambok az enyémeik lennének,
– ha hozzádnám a sajátomat, a fele mennyiség már elég lenne”.
35. Akkor megszámlálták őket és annyi lett, amennyit a leány is számolt,
kilencvenkilenc volt, nem kevesebb és nem több.
36. [S a lány] a sajátját hozzáadva százra növelte a galambok számát,
– egy lépésben százig így számolt! –

*

37. De nem, annak az életére esküszöm, kinek a Kábáját [szentélyét!] megérintettem,
és arra a vérre, amit a szent köveken [áldozatot bemutatva] kiontottak,
38. És arra, aki menedéket biztosít a [menekülő] madaraknak a bozótban, a nádban,
[a szent helyen], amit Mekka zarándok utasai is megkeresnek,
39. [Ó, esküszöm, ezekre mind, hogy] semmi rosszat nem mondtam [ellened],
miként ez hozzád eljutott, [így igaz,] vagy ne tudjam kezemmel a korbácsot
többé felemelni!
40. Nem más az, mint rágalom, mivel az emberek megrágalmaztak engem nálad,
és támadásuk szörnyű csapásként érte a szívemet.
41. Mondták, hogy Abú-Qábúsz [an-Nu^cmán] fenyeget engem,
[s tudjuk, hogy] nincs biztonságos hely, ha oroszlán fenyegetve bömböl.
42. De nyugodtan inkább, legyen tiéd váltságdíj gyanánt az egész törzs,
s ami vagyont s fiakat gyümölcsoztettem [mind].
43. És ne vess követ rám, nem ér fel ez azzal,
ha az ellenség nálad keres menedéket ajándékaival.

*

44. Ó, az Eufrátesz, mikor a szelek zúdulnak rá
és hullámai a tajtékot a partokra vetik,
45. mikor elérik az áradó viharos vízmosások,
tört ágakkal és zöld [leszakadt] hajtásokkal,
46. mikor a hajós félelmében reszkette a hajódeszkába kapaszkodik,
az evezőcsapások és erőfeszítések közepette,
47. az sem hatalmasabb ma [Abú-Qábúsz] al-Nu^cmánnál, a kegyes ajándékozonál,
aki ma éppúgy jutalmat ad, mint holnap –

*

48. Ez a himnuszom hozzád! Ha tetszik neked – kerüljön átok! –
tudjad, hogy nem az ajándék érdekében mondom!
49. Ez az én védekezésem inkább, de hogyha hasztalan s hiábavaló:
szerzőjét balszerencse illeti.

AZ ABBÁSZIDA KORSZAK QASZÍDA-FORMÁJA

Al-Mutanabbí (918–956) dicsőítő ódája másodlagos qaszída, az udvari költészet reprezentációs darabja. Bonyolult belső utalási rendszerre, manierizmust idéző képanyagra, egymásra épülő elemeinek mívelés-

sége és a fordításban kétségtelenül elveszett zenéje méltán emelik a legnagyobb arab versek sorába. Al-Mutanabbi qaszida-technikai újíttatása abban állott, hogy a naszíbnak az elmúlt szerelem elégikus hangulatát idéző motívumait, mint az elhagyott táborhely, a társak, az emlékek, mind törölte s helyettük a szemlélődés-bölcsekedés attitűdjéből indítja a költeményt s frappáns, aforisztikus tömörséggel vetíti előre a hamdánida Szajf-ad-Daula dicséretét, aki al-Hadasz erődjénél győzelemre vitte a muszlim seregeket a bizánciakkal szemben.

SZAJF-AD-DAULA DICSŐÍTÉSE AZ AL-HADASZNÁL VÍVOTT ÜTKÖZET UTÁN

al-Mutanabbi verse

1. Az eltökéltség mértéke szerint lesznek a döntések komolyak,
s a nagylelkűség mértéke szerint teremnek a nagylelkű tettek.
2. A kicsik előtt az apróságok is hatalmasaknak látszanak,
de a hatalmasok szemében a hatalmas dolgok is csupa apróságok.
3. Szajf-ad-Daula olyan feladattal bízta meg a hadat,
amivel egy hatalmas hadsereg sem birkózhatna meg.
4. Mert azt követeli meg az emberektől, mint amit önmagától,
bár ez olyan, amit az oroszlánok sem követelnek meg maguktól.
5. A sivatagi sasok, e hosszú-életű fiatal madarak és a vén hímek
magukat váltságdíjjal ajánlják föl az ő fegyverzetéért.
6. Még az sem árthatna nekik, ha karmok nélkül jöttek volna világra,
hiszen megvannak Szajf kardjai és a kardok markolata.

*

7. Ismeri-e vajon al-Hadasz erődje a (falak) színét?
Tudja-e vajon, hogy a két áztató pohárnok közül melyik a felhő?
8. A fehér felhő öntözte, mielőtt Szajf megérkezett volna,
s hogy mind közelebb ért hozzá, koponyák is öntözték [vérrel].
9. Felépítette és falait felmagasította, miközben a lándzsák lándzsákra csaptak,
és a végzet hullámai körötte egymásnak estek.
10. És valami örületféleség szállta meg, de reggelre
mint gyógyító amulettek hevertek az elesettek hullái rajta.
11. Mint elrabolt tevét üzték, a végzet zsákmánya volt már s bár a sors is ellene volt,
te a Khatti-féle lándzsákkal az igaz valláshoz visszafordítottad.
12. Te arra kényszerítet az éjszakákat, hogy amit elveszel, azt elveszítsék,
de ők fizessenek meg mindenért, amit tőled elvettek.
13. Ha csak kimondod vágyad, már teljesül, mielőtt
a mondat befejeződné és a feltételes szerkezet kiteljesedne.

*

14. Hogyan remélhetik a bizánciak és a rúszok, hogy lerombolják az erődot?
mikor ezek a támadások alapokká és támasztó oszlopokká válnak számára!
15. Döntőbíróság elé vitték ügyét, de döntőbíró a végzet lett,
s a jogában sértett el nem veszett, de a jogsértő túlélni nem tudta ezt.
16. Feljönnek ellened s hozzák a hosszú vas-vértezetet s úgy néznek ki,
mintha lábatlan lovakkal utaznának az éjben.

17. S mikor felvillantak, a kardokat nem lehetett kivenni, ruhájuk, turbánjuk ugyanúgy ragyogott [, mint a kardjuk].
18. Olyan hadsereg, ami napkelettől napnyugatig vonul, s lármája az Ikrek csillagképe fülébe is felcsap.
19. Minden nyelv és minden nép egybegyűlt ebben a seregben, ahol csak a tolmácsok tudják az éppen megszólalót megérteni.

*

20. Alláhra! Oly idő ez, melynek a tüze a hamis [fegyvert és harcost] megolvasztja, s nem marad meg más, csak az [igazán] éles kard vagy az izmos [-bátor] oroszlán.
21. [Most] darabokra török az a vértet is, amit nem zúzna szét máskor a lándzsa, és a hősök közül mindenki elfutna, hacsak az ellennel szembe nem szállt.
22. És íme, te [szilárdan] álltál, pedig nem volt kétség, hogy aki megáll, az elveszett. Úgy tűnt, a halál szemhéján [álltál] s a halál meg közben mintha aludt volna.
23. [Most] a hősök elmennek melletted, sebesülten, legyőzve, miközben arcod világít fényesen s fogaid mosolyban tűnnek elő.
24. A bátorság és a leleményesség [emberi] mértékét annyira túllépted [a harc során], hogy a népek azt mondták: „A titoknak ismerője!”
25. A középre szorítottad [az ellenséges erők] két szárnyát rettenetes szorítással, úgy, hogy kimúltak alatta a belső pihetollak, meg a takaró fedőtollak.
26. A csapás a fejekre sújtott, mikor még a győzelem nem látszott, s ahogy a mellkasig szaladt, már bevégeztetett a győzelem.
27. A rudajni dárdákat alacsonyan tartottad és időben hajítottad el, majd még a kard is felülmúlta a dárdákat.
28. Ki a nagyszerű győzelemre tör, annak tudnia kell, hogy csak a fehér, könnyű és éles kardok lehetnek a [győzelem] kulcsai.
29. Az al-Uhaydib hegy fölött úgy szétszórtad őket s mindannyiukat, ahogy menyasszonyra [szokták] szórni a dirhem érméket.
30. S a hegytetőn lovaidd a sasfészkeig törnek úzve, taposva az ellent, s a fészkek körül [az elesettekből] felsokasodnak a terítékek.
31. A sasfiókák azt hiszik, hogy anyjuddal látogatod meg őket, pedig ezek nemes és erős [lovak] voltak.
32. S ha elcsúsznak [lovaidd], a hasukon mozgatod őket, miként a fekete-fehér tarka kigyók mozognak fenn a platón.

*

33. Vajon minden nap előretör Domesticus, és tarkója arcát nem alázza [még] az előre jövetel miatt?
34. Vajon nem ismeri fel az oroszlánszagot, mikor orrába jut? De hiszen a nagyvadak [is] jól ismerik az oroszlánszagot!
35. Nem tudja, hogy az emír erőszakos rohamában a fia megsebesült már? S hogy sógora fia és maga a sógora is, mind súlyos sebesültek?
36. Elhagyja társait és köszönetet mond nekik a megmenekülésért, mert ezek a pengékkel, csuklókkal buzgón csapkodnak.
37. Már felismeri a nagyszerű masrafi kardok hangját közöttük, pedig a kardok barbár [nyelven] beszélnek.
38. És boldog, hogy néked mindent átadott, ámde nem ostobaságból, pusztán azért csak, mert ő, a legyőzött, megmenekült, diadalmas, töled.

*

39. Nem csak uralkodó vagy, aki legyőzte az ellenfelét,
hanem maga az igaz egyistenhit vagy, aki legyőzi a pogány politeizmust.
40. Nemesi kiválóságot nyer vele Adnán is, nemcsak Rabi'a
s az egész világ büszkélkedik véle, nemcsak a tartományi székhelyek.
41. Tiéd a dicséret a gyöngyfüzérben, amit én szavalok,
mert te adod a darabjait és én vagyok, aki elrendezem.
42. A te adományaid azok, amik velem a harcba rontanak,
de engem sem lehet alábecsülni, te sem lehetsz sajnálkozó –
43. A lovak minden irányba indulni készek,
ha a fülükbe csap a harci lármá.
44. Ó, Szajf, kinek neve maga is Kard, nem vagy hüvelybe szorítva-zárva,
felőled semmi kétség, ellened nincsen védekezés,
45. Üdvözet a főre csapásnak és a dicséret a nagyszerűségnek,
a benned bizóknak és az iszlámnak, mert bizony te sértetlen vagy!
46. Miért ne védené meg az irgalmas Isten kétélű kardodat – ahogy eddig védte –?
S örökké miért ne tartaná meg, hogy az ellenség koponyáját Te mindig beszakítsad!

A középkori muszlim birodalmak a vallás, a Korán tanulmányozása révén ismerkedtek meg az iszlám előtti arab költészet sajátos irodalmi formájával, a qaszídával. Bár történelmileg érthető okokból ennek csak másodlagos változatát sajátították el, gazdag panegirisz-költészetet alakítottak ki a saját nyelven megszilárduló kultúra kereti között is. Amikor meglepetéssel fedezzük fel, hogy olyan különböző területeken, mint Mauritánia és Üzbegisztán, közönséges irodalmi forma a qaszída, akkor emögött az iszlám egységesítő erejét pillanthatjuk meg, a kulturális kölcsönhatást, ami teret ad olyan „ősi” (eredeti!) formák terjedésének, mint a dicsőítésbe, büszkeségénekbe foglalt érték-megerősítés, érték-megőrzés.

IRODALOM

Alföldi Flatt K. (1893): A tulipán a régi keleti irodalomban. *Kertészeti Lapok*.

An-Nawawij, Jahjá ibn Saraf ad-Din (1998): *Negyven hagyomány. Az iszlám alapvető tanításai. Mohamed próféta leghíresebb mondásai*. Ford.: Németh Pál. Palatinus, Budapest. 80.

Armstrong, Karen (1998): *Az iszlám nyugati szemmel*. Ford.: Péri Benedek. Európa Könyvkiadó, Budapest. 432.

Arnold, Sir Thomas – Guillaume, Alfred (1931): *The Legacy of Islam*. Oxford at the Clarendon Press, 416.

Ashtiany, Julia – Johnstonne, T. M. – Latham, J. D. – Serjeant, R. B. – Smith, G. Rex (1990): *The Cambridge History of Arabic Literature*. ^cAbbasid Belles-Lettres, Cambridge.

Bencheikh, Jamel Eddine (1989): *Poétique arabe*. Párizs.

Benedek István (1990): *Hügieia: Az európai orvostudomány története jelesebb doktorok életrajzával*. Gondolat, Budapest.

Benke József (1987): *Az arabok története*. Kossuth, Budapest.

Blachere, Régis (1952–1966): *Histoire de la littérature arabe*. Des origines á la fin du Xve siècle de J.-C. 1–3 k. Párizs.

Brentjes, Burchard (1986): *Izmael fiaí. Az arabok története és kultúrája*. Ford.: S. Takács Zsuzsanna. Kossuth Könyvkiadó, Budapest. 179.

Brentjes, Burchard (1985): *Kánok, szultánok, emírek. Az iszlám a Timurida Birodalom összeomlásától az európai hódításig*. Ford.: H. Elek Mária. Kossuth Könyvkiadó, Budapest. 184.

Brett, Michael – Forman, Werner (1985): *A mórok. Az iszlám nyugaton*. Ford.: Zala Tamás. Gondolat, Budapest. 152.

Brockelmann, Carl (1937–1942): *Geschichte der arabischen Literatur*. Leiden 1943–1949. Suppl. Bd. I–III. Leiden (GAL)

Brown, P. (1999): *Az európai kereszténység kialakulása*. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest.

Browne, E. G. (1921): *Arabian medicine*. Cambridge Un. Press, Cambridge.

Buckhardt, T. (1994): *Kristályparadicsom. Iszlám tradíció a mór kultúrában*. Stella maris, Budapest. In: (1970) *Die mauriscche Kultur in Spanien*. Verlag Georg D. C. W. Callwey, München.

Bʿqill ʿn , Abæ-Bakr (1971): *Muhammad ibn-Tay b iʿdzáz al-Qur ʿn*. as-Say d Ahmad Saqr, 3. kiad. Kairó.

Cahen, C. (1989): *Az iszlám a kezdetektől az Oszmán Birodalom létrejöttéig*. Gondolat Kiadó, Budapest.

Cahen, Claude (1989): *Az iszlám a kezdetektől az oszmán birodalom létrejöttéig*. Ford.: Sárközi Júlia. Gondolat, Budapest. 404.

Daftary, Farhad (2000): *Aszaszin legendák*. Ford.: Hajnal István. Osiris Kiadó, Budapest. 196.

Dickie, J. (1976): The Islamic Garden in Spain. In: *The Islámic Garden*. 87–106.

Dickie, J. (1968): The Hispano-Arab garden: its Philosophy and Function. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 31. 237–248.

Eichler, Paul Arno (1928): *Die Dschinn. Teufel und Engel im Koran*. Leipzig.

Fehérvári Géza (1987): *Az iszlám művészet története*. Képzőművészeti Kiadó, Budapest.

Frolov, Dmitri (1997): The Place of Rajaz in the History of Arabic Verse. *Journal of Arabic Literature*, vol. 28. 242–290.

Fück, Johann: *Arabische Kultur und Islam im Mittelalter. Ausgewählte Schriften, Herausgegeben von Manfred Fleischhammer*. Hermann Böhlau Nachfolger, Weimar. 370.

- Géczi János (2000): *Alláh rózsái*. Terebess Kiadó, Budapest.
- Géczi János (1998): A kereszténység és az iszlám rózsái I–II. *Iskolakultúra*, 8. 2. 3. szeparátum I–XXXXVII., I–XXXX.
- Germanus Gyula (1968): *Allah akbar!* 2 kötet. Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest. 452. 396.
- Germanus Gyula (1984): *Gondolatok Gül Baba sirjánál*. Szerk.: Antall József. Gondolat, Budapest. 368.
- Gibbon, Eduard (1937): *Der Sieg des Islams*. Bernina Verlag, Wien – Leipzig – Olten. 640.
- Goldziher Ignác (1995): *Az arabok és az iszlám. Válogatott tanulmányok*. Szerk.: Ormos István. MTA Könyvtára – Körösi Csoma Társaság, Budapest. XXVII. 1090.
- Goldziher Ignác (1981): *Az iszlám kultúrája. Művelődéstörténeti tanulmányok*. 2 kötet. Szerk.: Simon Róbert. Gondolat, Budapest. 1096.
- Goldziher Ignác: *Az iszlám. Tanulmányok a muhammedán vallás története köréből*. Budapest. A M. T. Akadémia Könyvkiadó Hivatala, 1881. 412+XI.
- Goldziher Ignác (1884): *Die zähirten ihr Lehrsystem und ihre Geschichte*. Otto Schulze, Leipzig. X. 232.
- Goldziher Ignác (1912): *Előadások az iszlámról*. Ford.: Heller Bernát. Budapest. Magyar Tudományos Akadémia kiadása. VIII. 413.
- Goldziher Ignác (é. n.): *Az iszlám újabb alakulásai. Tanulmány az iszlám vallástudomány köréből*. Ford.: Molnár Ernő. Athenaeum. Budapest. 63.
- Goldziher Ignaz (1896–99): *Abhandlungen zur arabischen Philologie*. Bd 1–2. Leiden.
- Goldziher Ignaz (1981): *Az iszlám kultúrája*. Művelődéstörténeti tanulmányok 1–2. k. Vál., szerk.: Simon Róbert. Budapest.
- Grunebaum, Gustav Edmund von (1963): *Der Islam*. In: *Propyläen Weltgeschichte, fünfter Band*. Verlag Ullstein GmbH, Frankfurt am Main – Berlin. 21–179.
- Grunebaum, Gustav Edmund von (1961): *Islam. Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition*. Ruotledge (Kegan Paul Ltd.), London. 266.
- Grunebaum, Gustav Edmund von (1955): *Kritik und Dichtkunst. Studien zur arabischen Literaturgeschichte*, Wiesbaden.
- Guillaume, Alfred (1977): *Islam*. Penguin Books. Hunt Bernard Printing Ltd., Aylesbury. 210.
- Gʻhiz, Abæ-ʿUthmān ʿAmr ibn Bahr al- (1968): *al-Bayʿn wa-l-tabʿ n. ʿAbd-al-Salʿm Muhammad Hʿæn*. 4. k. Kairó.
- Gʻhiz, Abæ-ʿUthmān ʿAmr ibn Bahr al- (é. n.): *al-Hayawʿn*. Kiad. ʿAbd-al-Salʿm Muhammad Hʿæn. 8. k. Bejrút.
- Hamarnah, S.: *Bibliography on medicine and pharmacy in medieval Islam*. Wissenschaftliche Verlagsges., Stuttgart. 1964.
- Hámori András (1974): *On the Art of the Medieval Arabic Literature*. Princeton.
- Hanaway, W. L. (1976) *Paradise on Earth: The terrestrial garden in Persian Literature*. In: *The Islamic Garden*.
- Harvey, J. (1975): Gardening books and plant lists of Moorish Spain. *Garden History*, 3. No. 2. 10–21.
- Harvey, J. (1976): Turkey as a source of garden plants. *Garden History*, 4. No. 3. 21–42.
- Heinrichs, Wolfhart (1990): „The Meaning of Mutanabbi”. In: *Poetry and Prophecy. The Beginnings of a Literary Tradition*. Ithaca, London. 120–139.
- Heinrichs, Wolfhart (1968): *Arabische Dichtung und griechische Poetik. Hāzīm al-Qartadānis Grundlegung der Poetik mit Hilfe aristotelischer Begriffe*. Beirut
- Heinz-Mohr, G. – Sommer, V. (1998): *Die Rose. Entfaltung eines Symbols*. Eugen Diederichs Verlag, München.
- Hirschberg, J. – Lippert, J. (1904–1905): *Die arabischen Augenärzte*. Leipzig. Von Veit, Teil 1–2.

- Hobhouse, P. (1992): *Plants in Garden History*. Pavilion Books, London.
- Ibn Khaldún (1995): *Bevezetés a történelembe*. Osiris Kiadó, Budapest.
- Ibn-Qutayba, Abæ-Muhammad ^cAbd-All'h ibn-Muslim al-D nawar (é. n.): *Kit'ab al-šif'ar wa-šuf'ar*. 1–2. al-Say d Ahmad Saqr, Kairó.
- Ibn-Raš q, Abæ-^cAli al-Husayn al-Qayraw'n (é. n.): *al-^cUmda f mah'sin al-šif'ar wa-adabihi wa-naqdih*. 2. Kairó.
- Jacobi, Renate (1971): *Studien zur Poetik der altarabischen Qaside*. Wiesbaden.
- Jellicoe, S. (1976): The Development of the Mughal Garden. In: *The Islamic Garden*, 107–130.
- Kamal, H. (1975.): *Encyclopaedia of Islamic medicine*. General Egyptian Book Organisation, Kairó.
- Karácsony I. (1908): *Evlia Cselehi török világutazó magyarországi utazásai. 1664–1666*. (Török-magyarkori Történelmi Emlékek. Második Oszt. Írók. IV. köt.) Budapest.
- Kellerhals, Emanuel (1945): *Der Islam – Seine Geschichte – Seine Lehre – Sein Wesen*. Basler Missionsbuch-handlung G.m.b.H., Basel. 383.
- Khairallah, A. E. (1980.): *Love, madness and poetry. An interpretation of the Magnæan legend*. Wiesbaden.
- Klein-Franke, F. (1982): *Vorlesungen über die Medizin im Islam*. Sudhoffs Archiv. Beiheft 23. Franz Steiner. Wiesbaden.
- Kmoskó Mihály (1987): *Az iszlám keletkezése*. Magyar Szemle Társaság, Budapest. 80. Korán. 1929. Ford. Simon Róbert, Budapest.
- Kovács Sárán Iván (szerk., 1990) *Magyar utazási irodalom. 15–18. század*. Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest.
- Küng, Hans – Hess, Josef van (1998): *Párbeszéd az iszlámról*. Ford.: Szabóné Révész Magda. Palatinus, Budapest. 211.
- Lewis, Bernard (1981): *Isztambul és az oszmán civilizáció*. Ford.: Dobrás Zsófia. Gondolat. Budapest. 232.
- Magyar László András A. (szerk.) (1994): *Középkori szexbreviárium*. T-Twins Kiadó. Budapest.
- Maróth Miklós (1980): *A görög logika keleten*. Akadémiai Kiadó, Budapest. 174.
- Maróth Miklós (1983): *Arisztoteléstől Avicennáig*. Akadémiai Kiadó, Budapest. 336.
- Maróth Miklós (1994): *Die Araber und die antike Wissenschaftstheorie*. Akadémiai Kiadó, Budapest.
- Maróth Miklós (1989): *Ibn Sina und die peripatetische „Aussagenlogik“*. Akadémiai Kiadó, Budapest. 274.
- Matuz János (1990): *Az Oszmán Birodalom története*. Akadémiai Kiadó, Budapest.
- Mazahéri, Aly (1989): *A muszlimok mindennapi élete a középkorban a 10-től a 13. századig*. Ford.: Fridli Judit. Európa, Budapest. 408.
- Meyer, H. F. (1854): *Geschichte der Botanik I*. Verlag der gebrüder Bornträger, Königsberg.
- Nagel, Tillmann (1994): *Geschichte der islamischen Theologie*. C. H. Beck Verlag, München.
- Nasr, S. H. (1968): *Selence and Civilisation in Islam*. Harvard, Cambrigde.
- Nicholson, Reynold Alleyne (1988): *Studies in Islamic Mysticism*. Idarah-i Abadiyat-i Delli, Delhi. 282.
- Nicma, Nih'd Tawf q (1961): *al-Ginn f-l-'adab al-^carab*. Beirút.
- Paret, Rudi (1980): *Der Koran – Übersetzung – Kommentar und Konkordanz*. 2 kötet. Kohlhammer, Stuttgart. 440., 555.
- Paret, Rudi: *Mohammed und der Koran*. Kohlhammer, Stuttgart. 1980. 176.
- Pérés, H. (1937): *La poesie andalouse, an arabe classique, au XI siècle*. Paris.
- Pérés, H. (1990): *Espplendor de al-Andalus. La poesta andaluza en árabe clásico en el siglo XI*. Hiperión, Madrid.
- Petrucchioli, A. (szerk., 1994): *Il giardino islamico*. Electa, Milanó.

- Pinder-Wilson, R. (1976): The Persian garden. Bagh and Chahar Bagh. In: Petruccioli, A. (1994): *The Islamic Garden. 69-l giardino islamico come metafora del paradiso.* 13–24.
- Robinson, Danielle (2000): *Az iszlám.* Ford.: Bakó Dorottya. Kossuth Kiadó, Budapest. 120.
- Robinson, Francis (1996): *Az iszlám világ atlasza.* Ford.: Dezsényi Katalin. Helikon – Magyar Könyvklub, Budapest. 238.
- Rogers, M. (1987): *A hódító iszlám.* Helikon Kiadó, Budapest.
- Rostoványi Zsolt (1998): *Az iszlám a 21. század küszöbén.* Aula, Budapest. 498.
- Rostoványi Zsolt (1983): *Mit kell tudni az iszlámról?* Kossuth Könyvkiadó. Budapest. 245.
- Rubiera y Mata. M. J. (1988): *La irquitectura en la literatura árabe.* Madrid.
- Sánchez, C. A. (1973): *La Espana musulmana seegún los autores islamitas y cristianos medievales.* 3. Edición. tommo II. Espasa-Calpe, S. A. Madrid.
- Sarbak G. (sorozatszerk., 1999): *Az első és második keresztes háború korának forrásai. Középkori keresztény írók I.* Szent István Társulat, Budapest.
- Sarton, G. (1927–1948): *Introduction to the history of science.* Vols. I–III. Carnegie Institution, Washington.
- Schimmel, A. (1976): The celestial Garden in Islam. In: *The islamic garden*, 11–40.
- Schimmel, A. (1986): *Mystische Dimensionen des Islam.* Köln.
- Schimmel, Annamarie (1995): *Al-Halladsch – „O Leute, rettet mich vor Gott”. Texte islamischer Mystik.* Herder, Freiburg – Basel – Wien. 128.
- Schimmel, Annamarie (1999): *Im Namen Allahs, des Allbarmherzigen. Der Islam.* dtv., München. 208.
- Schimmel, Annamarie (1979): *Mystische Dimensionen des Islam.* Qalandar Verlag GmbH., Aalen. 574.
- Schipperges, H. (1976): *Arabische Medizin im lateinischen Mittelalter.* Springer. Berlin – Heidelberg – New York.
- Schipperges, H. (1964): *Die Assimilation der arabischen Medizin durch das lateinische Mittelalter.* Sudhoffs Archiv Beiheft 3., Wiesbaden.
- Schoeler, Gregor (1981): *Die Anwendung der oral poetry-Theorie auf die arabische Literatur.* Der Islam 58. 205–236.
- Schultheisz Emil – Birtalan Győző (1986): *Orvostörténelem.* Egyetemi jegyzet. SOTE, Budapest.
- Schultheisz Emil (1997): *Az orvoslás kultúrtörténetéből.* Tájak-Korok-Múzeumok Egyesület. Magyar Tudománytörténeti Intézet, Budapest – Piliscsaba.
- Schultheisz Emil (1997.): *Traditio renovata – tanulmányok a középkor és a reneszánsz orvostudományáról.* Orvostörténeti Közlemények. Supplementum 21., Budapest.
- Sezgin, M. Fuat (1967): *Geschichte des arabischen Schrifttums.* Leiden ff. Bd. I–IX. (GAS).
- Simon Róbert (1987): *A Korán világa.* Budapest.
- Simon, Róbert (1987): *A Korán világa. Fordítás és magyarázatok.* 2 kötet. Helikon Kiadó, Budapest. 500., 560.
- Stetkevych, Susanne Pinckney (1981): Towards a Redefinition of „Badic” Poetry. *Journal of the Arabic Literature*, 1–29.
- Stetkevych, Susanne Pinckney (1993): *The mute immortals speak. Pre-Islamic Poetry and the Poetics of Ritual.* Ithaca, London.
- Sz. Jónás Ilona (szerk, 1999): *Középkori egyetemes történeti szöveggyűjtemény.* Osiris Kiadó, Budapest.
- Szumowski U. (1939): *Az orvostudomány története.* Magyar Orvosi Könyvkiadó Társaság, Budapest.
- Thorndike, L. (1923–1958): *A history of magic and experimental science during the first thirteen centuries of our era.* Vols. I–VIII., London – New York.
- Ullmann, M. (1970): *Die Medizin im Islam. Handbuch der Orientalistik.* Abteilung I.,

Ergänzungsband. VI. Abschnitt 1. E. J. Brill, Leiden – Köln.

Ungnád Dávid *konstantinápolyi utazásai*. Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest. 1986.

Vámbéry Ármin (1966): *Dervisruhában Közép-Ázsián át*. Gondolat Kiadó, Budapest. 439.

Vámbéry Ármin (1906): *Nyugot kultúrája keleten*. MTA kiadása, Budapest. 523.

Watt, William Montgomery (2000): *Az iszlám rövid története*. Ford.: Filipcsei Mirandella. Akkord Kiadó, Budapest. 208.

Zwemer, S. M. – Zwemer, M. C. (1941): The Rose and Islam. In: *The Moslem World*. New York.

Zwettler, Michael (1990): A Mantyc Manifesto: The Særa of „The Poets” and the Qur’ānic Foundation of Prophetic Authority. In: Kugel, James L. Ed.: *Poetry and Prophecy. The Beginnings of a Literary Tradition*. Ithaca and London, 75–119.

Zwettler, Michael (1978): *The Oral Tradition of Classical Arabic Poetry. Its Character and Implications*. Columbus, Ohio.